XIFANG XUESHU YICONG

人本主义研究

〔英〕F.C.S. 席勒　麻乔志等译

封面装帧　　孙宝堂 邹纪华

·西方学术译丛·

人本主义研究

〔英〕F. C. S. 席勒著

麻乔志等译

上海人民出版社出版

（上海绍兴路54号）

新华书店上海发行所发行　祝桥新华印刷厂印刷

开本 850×1156　1/32　印张 6.25　插页 2　字数 163,000

1966年6月第1版　1986年10月第3次印刷

印数 13,501—33,500

书号 2074·339　　定价 1.40元

西方学术译丛

出版絮语

五十年代末和六十年代初，我社曾经翻译出版了近百种国外哲学社会科学的学术著作。现在来看，其中一部分属于西方学术名著，反映了西方哲学社会科学的研究成果，在今天仍未失去它的思想价值和文化价值。因此，我们决定从中选择一部分进行重印，编辑这套《西方学术译丛》奉献给广大读者。当然，这套书并不以此为限，我们还将继续移译国内尚未介绍过的西方重要学术著作，争取在不长的时间内构成一个西方学术著作的译介系列。

欧洲文艺复兴以后的西方世界，在近代和现代自然科学迅速发展的同时，哲学社会科学不断出现学说纷呈、多维拓展和此消彼长的局面，特别是本世纪以来的学术研究态势更引人注目，其中也不乏学术宏著巨篇。这套《西方学术译丛》将把它的翻译视点主要放在二十世纪。颇具真知灼见的著作，哲学、史学、经济学、社会学、心理学、传播学、法学、政治学、人类学等各科的有益学说，都将成为我们选择和译介的对象。

编辑出版这套译丛，我们存有一个素朴的愿望：既为了扩大

读者的学术眼界，也为了促成国内学术界的创造。应该承认，西方学术著作，甚至是那些巨制，基本上都不属于马克思主义的成果。但是，正如马克思主义来源于德国古典哲学、英国古典经济学和法国社会主义学说一样，吸收非马克思主义的研究成果，有利于在新的历史条件下马克思主义的发展，有利于建设社会主义的新文化。所以，当我们着手编辑《西方学术译丛》时，却在翘首盼望我国学术界结出累累硕果的季节的到来。

组织出版一套学术翻译丛书，是一项要求高、费力大的工程。尽管有人把当今世界看作"地球村"，但是生活在地球这一端的我们，要全面了解另一端世界的学术状况，依然存在很多障碍和困难。为此，我们祈求海内外行家为这套丛书通信息、出主意、提建议，当然也欢迎给以批评与匡正。

一九八六年八月

目　录

人本主义研究

哲学家之间定要有意见分歧吗？及其他通俗哲学论文

实用主义和人本主义的定义*

提 要

定义的必要。I. 关于錯誤的問題的重要性。眞理是对自称眞实的权衡。被理智主义窃題和扼杀的問題。后果的价值是人本主义的检驗标准。为什么"眞实的"后果是"实践的"和"好的"。"純理智的"滿足之不可能。实用主义的第一定义：眞理是邏輯上的价值。II. 以效用和应用"証实"眞的必要；第二定义，断言的眞实性取决于它的应用；第三定义，规則的意义寓于它的应用；第四定义；一切意义取决于目的。这个定义作为一种对于将邏輯从心理学中割裂出来的抗議的价值。第五定义，一切心灵生活都是有目的的，对自然主义的抗議是第六定义，系統地抗議忽視实际认識的目的性。〔与人的本性〕相异的实在是不存在的。最后，这点导至第七定义，即：自觉地将隐含一种唯意志論形而上学的目的論心理学应用于邏輯。III. 人本主义是实用主义的精神，并如同实用主义，是一种不会割裂經驗的方法。它反对迂腐之学。它包括实用主义，但实用主义不必然走向人本主义，人本主义也不限于认識論。IV. 二者如其是那样，都不是一种形而上学，它們都是方法，因为形而上学的綜合仅仅是个人的。但是我們不妨形而上学地来理解它們，并且它們与形而上学有血緣关系。应用实用主义的检驗标准于形而上学的必要。

眞正的定义，对一切必須从事于处理它們的人，不論是邏輯学家还是科学家，都是一种經常的困难。难怪辯証哲学家避而远之，情愿搬弄他們的詞句上的贋品，并且如果他們对一个詞的获得意义的分

* 根据原书第一篇，第1—21页翻譯。

析，能够不經过对一个事物的行为的麻煩調查而获得合格的話，他們就认为自己幸运了。因为，一个真正的定义要恰如其分，确乎牵涉到对被定义事物的性质的全面认識。在科学感兴趣的題材之中，有哪一个我們能自詡具有全面的认識呢？

此外，当我們必須从事那些我們的认識或它們的性质正在迅速发展以至我們的定义刚下定便过了时的題材的时候，恰如其分地下定义的困难便无限增加了。虽然如此，我們在心理上需要某种定义：我們必須知道事物是什么，至少要足以知道我們討論的是什么。发展最快的題材正是最需要用定义来巩固我們的所获的題材。沒有定义，思維的混乱和討論的不相关会达到极为惊人的比率。因此，那些致力于这些題材的人的責任，就是利用每个机会，首先解释他們意味着什么，并且当知識的增长扩大了他們的概念时，决不要厌倦重新限定这些概念，旣使他們可能知道，无論怎样勤奋地尽这个本分，也避免不了誤解，可能也避免不了錯誤地表现。不过，在这种情况下，最好使用发生学的定义，解释被定义事物怎样进入科学范围和怎样在那里采取了它們具有的形态。

所有这些概括的通則都以特殊的力量适用于新哲学的基本概念。新观念在如此多的部分同时突破学术传統的硬壳，我們能够以如此多的方式来探討它們，它們扩散成为如此多的应用的可能性，致使新观念的促进者，須冒某种不能将他們的努力結合起来的危险，而新观念的反对者，則在大量不协調的运动——人們认为，缺乏形式定义助长了这些运动的不协調——之中丧失了冷靜和思考能力，也可能得到原諒。

因此，甚至对于实用主义和人本主义所下的临时性的定义，假如能成功地指出它們的中心概念，也会有某些价值。

I

我不敢說认真研究形式邏輯的人，但是我敢說，凡是认真研究人类心智认識过程的人，每当他接近关于实际认識的理論时，马上就发

现自己面对了关于错誤的問題。① 所有他所謂的"邏輯命題"都同样大胆地要求他承认。它們都自称"眞实"，不为其它邏輯命題的要求留余地或考虑。然而，当然了，除非他对除却关于"眞理"的最"形式的"见解以外都閉眼不看，他知道这些命題大部分都只是似眞的贋品。它們幷非实际"眞实"，幷且实际的科学必須不承认它們的自称。因此邏輯学家必須考虑駁斥自称，考虑从貌似的"眞理"之中选出实际"眞的"东西。因此在締造他的科学时，他必須宣告"虛假"和承认"眞实"，亦即：权衡对眞实的自称。

因而問題在于——他怎样做到这点？他怎样在自称眞实而不眞实的命題和自称有效而可能証明确实的眞理之間做区别？亦即如何将确实的眞理与結果可能成为虛假的純然自称区別开？这些問題是无从躲避的，不能回答这些問題的认識論分毫也得不到我們的尊重。这样的理論自己便承认是不全面，这个不全面性旣不光彩又不方便。

而从唯理的理智主义观点来看，这些問題是沒有眞正答案的，因为先驗的考查不能决定一个自称的价值，决定它的有效与否是需要經驗的。② 因此传統邏輯的晦暗曖昧、模棱两可和变动不居，普遍无力和不现实，大部分是由于它不能解决这个困难。因为你怎么能設想任何可行的估价"眞理"的方法呢，倘若你拒絕(1)允許从这些自称得出的后果和实践的应用影响自称的确实性；倘若你拒絕(2)承认純粹自称与絕对眞理的圓满理想之間在眞理的制造方面有任何居間阶段；再者，倘若(3)你寻求以这个方式扼杀理想形成的整个問題，即假設在一切經驗和实驗之先存在着一个所有自称必須輻聚的不变的理想？

另一方面，实用主义試图找出实际的"眞理的制造"③ 即作到辨別眞和假的实际方法，幷从这些方法中得出实用主义关于决定眞理的性质的方法的概括。实用主义从这样的經驗观察中推导出它的原則，即当一个断言自称眞实的时候总要用它的后果来检驗它的自称。換言之，由于断言的眞实性，对任何人的兴趣、特别是而且首先是对它直接与之发生关系的兴趣来說随之而产生的后果，便是确立断言

的实际眞实性和有效性的东西。这就是著名的"皮耳士原理"，要不是承蒙理智主义把它視为最大的悖論的話，这本来应該被看作是最大的自明之理。不过这也許只表明理智主义的传統能够如何完全蒙蔽哲学家，使他們看不到认識的最簡单的事实。因为就連最极端的

① 試将此处与絕对論邏輯——如：周阿欽(Joachim)先生有益的Nature of Truth(«眞理的本性»)——对这个問題的提法作一对照。(我写本文的时候尚未见到这篇文章。)周阿欽先生从另一端、从"理想的"开始，并尽可能拖延避免考虑关于錯誤的問題。但是当他眞正来考虑的时候，遭到了挫敗，他的体系覆灭了。因此，絕对論和人本主义理論間的区别主要是立足点不同；双方看的是同一事实。事实上，这一問題归根結蒂不过是："邏輯"是否与人的思維有关。对此，人本主义予以肯定，反之絕对論者失利之处是不敢全然否定。这就是他的理論支离灭裂和必不可免要傾复的原因。請比較第二篇論文，第16—17节。

② 理智主义連实用主义最明显的目的都全然不能理解，布拉德雷先生对我們的震怒为这点作出了有趣的例示，他震怒的理由是我們不能区别一个随便的自称和一个确立的眞理。他权威地宣称(«心灵»杂志，XIII，第322页)："人格的唯心主义者……如果理解他自己的学說的話就一定得主张：随便什么样的一个目的，如果我个人坚持它的話，这个目的尽管背謬也必然是合理的，以及随便什么样的一个观念，如果有人愿意这个观念是眞理的話，则它尽管是疯狂的也必須是眞理。"再者，在329页上他荒唐地把我們說成是主张"我能任性制造和废弃事实与眞理，并且我的每个任意想象都变成了事物的性质。一貫性所要求的就是这种神志不清的学說，"但布拉德雷先生大仁大义地承认"我不能把这点也归給人格的唯心主义的倡导者"。当然了，如果我們可以說实用主义的邏輯学家(自从普罗塔戈拉以后)独創了一个題材的話，这个題材便是对个人自称以及这些自称的逐漸演变为"客观"眞理所作的估价(比較第二篇論文§5)。另一方面，理智主义者始終坚持拒絕考虑由于在人的估价中存在各式各样的心理上的变异而引起的不和(比較第132页〔原书页碼——譯者〕)，或者他們宁愿慵懶地把在自身中发现的无論什么特异个性都归諸"人的"心灵甚或归諸"絕对"心灵。因此对实际的眞理的制造的探索一直受到禁止，最重要的問題一直被窃題(begged)，并且主体間互相协議的"共同"世界的范围和界限被遺留下来成了不可言状的神秘，有时关于一个超人的心灵的形而上学假設更加恶化了这个問題，这种超人的心灵被看成是为一切人的心灵所"共同"的，可是实际上它无力与任何人的心灵发生关系，并且它更无力說明各个人的心灵之間的差异。

③ 試比較第七篇論文。

理智主义也沒有什么固有的理由，說明为什么它应該否认这点：即一个断言的眞与假的区别必須以某些可见的和能观察到的方式显现，或两个导至完全相同的实践后果的理論之不同只能是在詞句上的不同。

因此，人的兴趣对眞理的存在是不可缺少的：眞理具有后果，凡沒有后果的眞理便无意义，这句話的意义就是說眞理对某些人的兴趣有影响。眞理的"后果"必須是对某个为了某种目的而从事一个眞正的問題的人的后果。如果我們清楚地領悟到我們关心的"眞理"是为了人的眞理，以及"后果"也是对于人的后果的話，則为了把这个看法和理性主义的看法截然分开而或者补充說(1)后果必須是实践的，或者加上(2)它們必須是好的，① 这都是多余的。

因为(1)一切后果在其影响我們的行动的意义上說，或迟或早都是"实践的"。既或在它們不直接改变事件进程的地方，它們改变了我們自己的本性，致使其行动迥异，因而也导至在世界上的不同作为。

同样，(2)如果一个断言要有价值并因而"眞实"的話，它的那些后果就必須是"好的"。我們只能以这些后果促进还是阻碍兴趣，满足还是破坏目的，来检驗断言自称的眞实性，这便导向了断言的制造。如果这些后果做到一点，断言便是"好的"并且在此范围內"眞的"；如果它們做到了另一点，断言便是"坏的"和"假的"。因为凡是

---

① 在«心灵»杂志XIV.新編，第54号，第236页上我曾試图区别狹义和广义的"实用主义"，我仅将前者归于皮耳士先生。在这点上，当时我是遵循着詹姆士先生在这几种见解之間所作的区别："眞理应該有实践的后果"和眞理"在于它們的后果"以及这些后果必須是"好的"。詹姆士似乎只将前者归于皮耳士先生，并称后者为人本主义。但是我认为人本主义不只限于"眞理"一个問題，它还要更进一步。如果象皮耳士先生亲自告訴我的那样，他确实从一开始便看到他的断言的全部后果的話，是必須把整个实用主义原理的提出归功于他的。不过他也显出了远远不能追上后期的发展，并且现在称他自己的实用主义的这一特殊形式为"实用化主义"(pragmaticism)。见«一元論者»杂志XV.2.

引起兴趣或促进目的的便被判断为(在此范围内)"好的"，凡阻碍或破坏目的的便被判断为"坏的"。因此，如果一个断言的諸后果結果显出在这种方式下是"好的"，那么断言对我們的目的便有价值，并且至少暫时使自己确立为"眞的"；如果諸后果是坏的，則我們便将这断言当作无用而加以否定，和說它是"假的"，并且寻求某些能更好地滿足我們目的的事物，或在某些极端的情况下把它当作是关于我們决心破坏的实在的暫时眞理而加以接受。故此宾詞"眞的"和"假的"归根到底只不过是邏輯价值的指示物，并且作为价值是与伦理和审美判断中所断定的价值相似的和可比拟的，伦理和审美判断提出了同样的証实自称的問題。①

因此我們說眞理取决于它的后果，其理由不外乎是：如果我們不象柏拉图以来的理性主义者不断試图主张的那样，把眞理想象成是不变地和先驗地存在于超乎太空以外的世界，并且不可思議地降于一个消极的灵魂容器里的話，② 那么眞理就必須是通过赢得我們的接受而进入存在的。除了以眞理的后果来检驗以外，誰还能提出什么合理的証实方式呢?

当然，检驗的特殊性质是因题材而定的，并且以这种方式在数学、伦理学、物理学、宗教中所做的"实驗"的性质，表面上可能显得各不相同。

但是我們沒有理由設制一个在类别上与其余不同，在身分上要尊貴，在权限上独断独行的特殊証实程式来滿足"純理智的"兴趣。因为 (1)純粹的理智是不存在的。如果"純粹理智"不是蘊涵着一种心理学上的大謬誤——在这个概念受責难以前，这也許正是它无时无刻不在意謂的——的話，它便意謂着一种抽象，一种被設想成缺乏作用、不能应用于任一现实問题、不能滿足任何目的的理智。当然，这样的理智必然是荒謬的。我們是否能設想它的目的就是为了取悅它

① 第五篇論文 §3。

② 比較第二篇論文 §§15、16。

的具有者呢？純粹理智若是以此为目的的話，它倒可能多少还有权要求别人給它以重視，可是它除去作为练习——以严肃的工作为目的的純理智游戏——的价值以外，似乎根本沒什么可尊重的地方。并且（2）如果我們不計病态的放纵或輕狂的放纵的話，就連在其最为“純粹理智的”形式中的理智的实际作用也只有借助参照人的目的和价值才是可理解的。

因此所有对“眞理”的检驗基本上都是相似的。它永远要求超越原来自称的某种东西来証明。它永远蘊涵着一种实驗。它永远涉及一个失敗的危险和一个成功的展望。它永远以估价告終。正如马赫教授說过的①："认識与錯誤流自同一心灵的源头，只有到入海处才能辯别。"因此我們得出实用主义的第一定义，这就是（1）眞理是邏輯上的价值这个学說，并且是依照此学說系統地检驗对眞实性的自称这个方法。

II

很明显，从这个眞理的定义直接得出这样一个結論：一切“眞理”必須被証实为眞正是眞的。一个不愿意（或不能）接受証实的“眞理”根本还不是一个眞理。它的眞实性至多不过是潛在可能的，它的意义是空的或不能理解的，或者至多不过是推测的和取决于一个未完成的条件的。一个眞理-自称（truth-claim）在它踏入存在的世界时，仅只是符合了（也許是暫时地）它的制造者的心意。要成为眞正

① «Erkenntnis und Irrtum»（«认識与錯誤»）第114页。德文“Erfolg”（結果）一詞譯为“issue”（入海处），它包括了“consequence”（結果）与“success”（成就）：事实上它是語言借之自发証实思維的实用主义性质的許多詞中的一个。試比較“fact”（事实）——“made”（作成），“true”（眞实的）——“trow”（相信）——“trust”（信任），“false”（虛假的）——“fail”（缺乏），“verify”（証实），“come true”（实现），“object”（目标）＝“aim”（目的），“judgment”（判断）＝“decision”（决定）；并且在德文中有“wirklich”（确实）——“wirken”（奏效），“wahr”（眞实）——“bewähren'（証实），“Wahrnehmung”（目睹），“Tatsach”（事实）等。

是眞的，它必需受检驗，并且是受到运用的检驗。只有当做过这点，即：只有当它被使用了，我們才能决定它实际意味什么，要成为眞正是眞的，它必須滿足什么条件。因此，一切眞正的眞理必須已經表明自己有用；它們必須已經借助它們在其中受到检驗和証实的有用性，被应用于某些实际的认識問題。

故此，我們得出实用主义原則的第二个提法，阿尔弗莱德·西季威克（Alfred Sidgwick）先生在提法中这样强調[①]，亦即(2)一个断言的“眞实性”取决于它的应用。或者换言之，“抽象的”眞理根本不是充分的眞理。它們是脫离使用、未曾利用、渴望在具体中具体化的眞理。只有在它們实际作用于直接經驗的世界时，它們才拋开自己冷漠的含糊性，才有所意指，有生气，和显出它們的力量。现在在普通生活中，具有通常智力的人是很了解这点的。他們认識到，眞在很大程度上主要取决于周围联系，取决于誰說了什么，对誰說的，为什么說和在什么环境下說的；他們还知道，一个原理的要点寓于它的应用，并且按照一个不顾情况特点的空論家的抽象准則的指导行事是很危险的。同样，尽管科学家进行无所不包的概括，尽管他称贊无情的“法則”，他十分清楚他的理論預測永远需要事实来証实，并且如果不能証实，他的“法則”便是假的。除非“变为眞实”，它們不是眞实的。

只有理智主义哲学家閉眼不看这些簡单事实。他做了一场眞理的美梦，眞理应該是絕对眞实、自我检驗和自我取决的，它冷酷地、不受約束地支配着一个百依百順的世界，它要求这个世界的贊賞但不为这个世界做任何事情，并且凡是提到使用和应用的它都輕蔑地斥为侮慢不敬。但是理智主义哲学家指不出任何实现他的理想的眞理。[②] 就連唯一他似乎賴以立足的数学抽象眞理（旣然元几何学的发明表明“几何眞理”也包括了它的应用問題）也是从它們的应用于經

① The Application of Logic《邏輯的应用》第272页，及第IX章第43节。

② 比較第二篇論文§§16—18。

驗而推出它們的眞实性。抽象陈述，如“二加二等于四”，永远是不完滿的。我們需要知道这个断言应用于哪些“二”和哪些“四”。这个断言对于獅子加羔羊、对于水珠、对于快乐加痛苦是不会眞实的。因此，抽象眞理的应用范围是十分有限的。可以想见，它会受到如此多的限制，以至使这个眞理变得完全不能应用于外間世界。是的，只要承續性被經驗，到意識的諸状态就永远是可計数的，但是我們不可能看到这怎么可能对一种永恒的意識也是眞实的。正如亚里士多德会說的那样，他看到神是不能計数的：神不可能有数学。

簡言之，眞理必須使用方能成为眞实，并且（到后来）保持眞实。它們本来就是为使用的。它們是行动的规則。一条不被应用和保持抽象的规則，支配不了任何东西，并且也不意味什么。因此我們可以再一次遵循阿尔弗莱德·西季威克先生，把（3）一个规則的意义寓于它的应用看作是实用主义方法的本质。这就是說规則在由經驗已經标志出的一个固定的应用范围之內起支配作用。并且这是眞实的。

不过，这样写也許能把眞理的实用的性质陈述得更透徹，即終极地說来（4）一切意义取决于目的。这个提法是从前两个中間自然发展起来的。一个确言的制造，一个被当作确实的眞理之应用于检驗它的經驗，只能在某些目的的周围联系中发生并与某些目的相关而发生，这些目的确立了整个理想試驗的性质。

人們开始或多或少广泛地承认了意义对目的的依賴性，不过这个原理对理智主义邏輯的那些抽象概念必然起怎样的破坏作用，还远远未曾为人认識。因为这个原理是表明实用主义眞理观和防止理智主义的两个主要弱点的那些最为显著的方式之一。它包含了对于将邏輯从心理学中抽象出来的作法的一种暗含的抗議：因为目的明显地是一个心理概念，正如众所周知地意义是邏輯概念一样。① 并且它否定了这个概念：眞理能够取决于事物会怎样向一个无所不包的或“絕对的”心灵显现。因为这样一个心灵不可能有目的。这就是說，

① 见第三篇論文 §9。

它不能选擇它的部分內容作为一个施作用于其上或目的所指向的特殊兴趣的对象。[①] 另一方面，在人的心灵中，意义永远是有选擇和有目的的。

事实上，这是一种与有机体的福利密切关联着的生物功能。从生物学上来說，我們可以把理智作为其組成部分的整个心灵理解成是一种以达到适应为目的的典型的人的工具，这种工具之得以存留和发展是由于它証明了自己比其它动物采用的手段具有更高的功效。因此，实用主义最主要的特点似乎很可以說是它坚持了这个事实，即(5)一切心灵生活都是有目的的。事实上，这种坚持体现了实用主义对自然主义的抗議，并且从这一点上来說，实用主义应該得到理性主义唯心主义的热烈支持。但是我們刚才已經表明，絕对主义唯心主义在目的这个概念上自己就有困难，此外，这是个公开的秘密：他們大部分早已把"实在的精神性质"降低为純粹的形式，并且已退出了反自然主义的斗爭。[②] 一种接受自然主义对人的活动及自由的否定和不給人的精神的特殊进程及热望留余地的"实在的精神性质"，对人的精神抱負說来，是比彻头彻尾的唯物主义更加危险的敌人。

因此，实用主义必須对两个几乎相互碰头的极端提出抗議。它必須把自己构成为(6)一种对一切忽視实际认識的目的性的有系統的抗議，不論这个目的性是为了理性主义者假想的"純粹的"或"絕对的"理性而被抽象出去，还是为了唯物主义者同样假想的"純粹机械論"而被消灭的，我們都要抗議。实用主义必須坚持兴趣、目的、愿望、感情、目标、有用性、假定和选擇等等滲透所有实际的认識，并且否认那些喧嚷自己与这些东西不相容的学說能眞正不需要它們。因为人的理性的荣耀就在于它永远是人性的，既或当它最大程度地試图否认它的本性和把自己誤解的时候也是如此。人的理性好心好意地在我們和对我們本性完全相异(alien)的任何眞理或实在之間插入一幅不

---

① 比較第九篇論文 §5。

② 比較第十二篇論文 §5。

能透过的帷幕。因此，那些忽視他們所使用的工具的性质的人必然永远失敗，他們越是竭力往尽头处思考，他們的失敗就越大。

不过，如果我們有勇气和毅力来坚持往尽头处思考，即：形成一种形而上学，很可能我們会得出某种唯意志論。因为唯意志論是一种最容易与我們一切思維和一切生活似乎都洋溢着的活动的經驗相一致和相协调的形而上学。不过，形而上学多少是奢侈品。人沒有自觉的形而上学也生活得很好，并且既或是最形而上学的体系也难能首尾一貫，或是思考得周到全面。另外，实用主义也不是一种形而上学，虽然它可能多少肯定地指向一种形而上学。它是某种珍貴得多的东西，即：一种眞实描述实际认識这种事实的一种认識論的方法。

不过，虽然实用主义只是邏輯领域里的一种方法，但是它很可以自认与其它科学中的类似观点是有血緣关系的。它以自己和心理学的亲密关系而自豪。但它清楚地认为当然自己与之結合的心理学是认識到目的的实在性的。所以，实用主义能够被理解成是远远扩展到邏輯的界限之外的一些观点和方法在邏輯范围中的一种特殊应用。按照这样的理解，我們可以把实用主义描述成是(7)一种目的論的心理学在认識論（或邏輯）中的一种自觉应用，这种心理学最終隐含着一种唯意志論的形而上学。

毫无疑問，对实用主义本质的七种提法看起来在詞句上各不相同；但是尽管如此，它們是眞正极其等值的。因为它們是密切联系的，并且象“定义”一样，一个事物的“本质”是与看事物的观点有关的。① 而实用主义所提出的一些問題处于十分中心的地位，它几乎与哲学探討的每一条綫都有接触点，因此它能够就它与这些綫的关系来下定义。不过，眞正重要的并不是这个或那个提法，而是它探索問題的精神和它借以考察問題的方法。方法我們业已观察过了；它是經驗論的、目的論的和具体的。它的精神是件較大的事，我們不妨恰如其分地称之为人本主义。

---

① 試比較Formal Logic(《形式邏輯》)，第53—54頁。

III

人本主义自身实际上是最简单的哲学观点；它仅仅是这样一个理解：哲学問題所关心的是力求以人的心灵的手段来把握人的經驗世界的人。甚至实用主义也不能更簡单或更接近于这样一个明显的认識方法的自明之理。因为，假如人不可能在他对自己經驗的推理中推断出他自己的本性的話，請問他还能对什么进行推理呢？他有什么把握一个根本相异的宇宙的希望呢？然而，連实用主义也未曾象这个伟大的原則——人是他的經驗的尺度，并因此是他所經驗的任何世界的不可割断的因素——那样受到如此刻毒的攻击。有时，普罗塔戈拉的原則对于无学养的人也許好象是悖論，因为他們认为它撇开沒有說明“外在”世界的“独立性”。•但是这仅仅是誤解。人本主义与常識实在論的假設沒有爭論；它不否认通俗描述的所謂“外在”世界。它十分尊重这样一些概念的实用价値，这些概念实际上起的作用，比那种輕蔑它們，和試图废弃它們的形而上学概念要强得多。人本主义只堅持說，实在論的“外在世界”仍然依靠人的經驗，也許再大胆的补充說，人的經驗材料并沒有在建立一个眞实的外在世界中用尽。[1] 再者，攻击人本主义的人不是实在論者，尽管为了这种攻击的目的，他們装出实在論者的样子。[2]

眞情实理倒不如說是：人本主义之得罪人不是因为它撇开沒有說，而是因为它包括进去了。它包括进去了許多理智主义本想撇开的东西，許多对它沒有用的、它本想拔除或至少是不想看见的东西。但是人本主义不同意割裂和删改人的本性，这种作法业已成为在过多的哲学学派的开創典礼中传統习慣性的野蛮主义。人本主义要求，人的整个本性应該被用来作为哲学必須全心全意以其为論証起点的整个前提，人的全面满足应該是哲学必須以其为目标的結論，哲学不

---

① 比較第二十篇論文 §14。

② 比較第二十篇論文 §4。

应該借助一开始便抽象——这种抽象是假的，即使是眞的也不値得贊扬——来脫离眞实的生活問題。因此，人本主义堅持要包括个人心灵的全部丰富多彩的东西，而不是把它們全部压縮为一个单一类型的“心灵”，假充它是一体并且是不可变动的；人本主义还包括每个人的心灵的心理財富以及它的兴趣、感情、意志、抱負等各种复杂內容。这样一来，人本主义无疑便大大地牺牲了抽象公式的虛幻的簡洁性，可是它評判和解释了大量过去必須当作不可理解而忽略过去的事实。①

因此，对人本主义的嫌恶其起源是心理上的。它源起于某些人的心灵的本性，这些人的心灵过于喜好人为的簡化，它們过份习惯于殃及自己的割裂和自己强加的痛苦，它們希望这样作便能得到沉浸于絕对之中的好处。这些理智世界的禁欲主义者必須始終不移地反对自由耽迷于一切人的能力之中，反对变动、改进、創造和使用的自由，而这些正是人本主义为了人而主张的，人本主义要用这些来代替死气沉沉地沉思靜止的眞理这种古老的理想。难怪那些高高爬上自己形而上学“体系”柱頂的旧式的柱上苦行者西米翁們要气憤扰人的汽车亢鳴打破了他們“与唯一者独在”时恬靜的孤寂；难怪純淨思維荒野上的圣·安东尼們对于把荒野变为高尔夫球场感到激怒；难怪每当“絕对”的賈格諾特（Juggernaut）②车从它的隐蔽的神殿深处轆轆出行时，越来越少有信徒匍匐到它的輪下——因为当人意識到自己的力量的时候，他甚至宁愿試着去和一架有用的机器碰一碰，也不愿让一个无用的“神祇”把他輾死。

现代科学和作为力量的知識正在不断地改变人的活跃的生活。但是作为“沉思”的“知識”并不如此，它拖延行动的检驗并掙扎着逃

---

① 請从头到尾对照周阿欽先生的《眞理的本性》，特别是167—168页，并請对照第二篇論文§16。

② 印度神話中的一个神，相传每年例节載此神象的车游行市中，被此车輾死的人就可升天。——譯者

避这样去做。不幸的是，学院生活很难现代化，而这种生活正是理智主义的源泉。学院生活自然而然趋向产生某样理智主义的傾向和选擇有理智主义性向的自然本性。因此，理智主义总会以某种形式成为忠于学院生活的情趣相投的哲学。

另一方面，眞正全心全意的人本主义是一种在学院氛围中极难維持的态度；因为整个生活方式的趋向一刻不停地反对它。如果普罗塔戈拉曾經是一位大学教授的話，他会难以发现人本主义；很可能他会締造一种要求絕对、普遍和永恒眞理的体系的云雾乡（Nephelo-coccygia①）或是竭尽毕生之力来推翻他的同事們的那种破綻百出而又同样自命不凡的体系。可庆幸的是，在限制和扼杀对知識的渴求的大学被創造出来以前他便出生了；他必須依靠以訓誨换取自愿捐贈的束修来获得生計，这些訓誨只能在门徒的生活中去証明它們的正确性；因此他必須通人情讲实际，并不得不从他的讲学中除去冷漠的腐儒气息。

这样，正由于人本主义忠于人的較广闊的生活，所以它必須在一定程度上不忠于“高等学府”的那些矫揉造作的与世隔絕的研究；并且一个学院里的人接受人本主义，必然永远意味着一次胜利，也就是克制了对他的实际生活的狹隘的爱慕和把生活理想化的誘惑。不論人本主义怎样推崇一般人的作用，我們永远可以认为它是在暗示对学院中人的某种輕慢。总之，一个教授要自认是人本主义者，是必須要有某种雅量的。

因此，在学院的圈子里，彻底的人本主义者将永远比較少有。将永远会有許多这样的人，他們避免不了深信一种与实用主义的方法起着相似作用的方法的眞实性（的确，再过二十年实用主义的信念实际上将会普及），但他們不能克服理智主义对他們的本性和他們的生活方式的影响。这样的人在心理上将不能沿着由实用主义导向人本

---

① 阿里斯托芬在喜剧《鸟》中創造的一个詞，意思是杜鵑在云端的居处，以后被引伸来指遥远而不能达到的地方。——譯者

主义的途径迈进。

然而，从某种方式上說，这种迈进既是心理的也是邏輯的。那些天性自然傾向于这种迈进的人，会觉得它合理满意，并且当他們达到人本主义的见解并反省这种见解包含的实用主义发展时，这就会显出其中存在一种“邏輯的”联系。实用主义将似乎是人本主义在认識論上的一項特殊应用。但人本主义将似乎更普遍。它将似乎具有一种更为普遍适用的方法，这种方法适用于伦理学、美学、形而上学、神学、人所关心的每件事情以及认識論。

然而这里将不存在“邏輯上的”强制。在这里，就象每当我們遇到了生活上的重大选擇时一样，如果我們要能自由地升上高級阶段，就必須能自由停在低級阶段。我們能够停止在实用主义的认識論阶段，（正象我們能不登上哲学而停在科学阶段和不登上科学阶段而止于日常生活一样），确实接受实用主义为我們的认識过程的方法和对我們的认識过程的分析，而不覓求把它概括化，或是把它变成一种形而上学。的确，如果我們对作为整体的生活的兴趣不浓，我們很可能就这样行事。

IV

那么，关于形而上学我們将說些什么呢？正如对实用主义和人本主义所已下定义的那样，它們都不需要形而上学。① 两者都是方法；一个限于认識这一特殊問題；另一个可以更广泛地应用。它們的价值就在这里；因为方法是科学进展所必需的，因此是不可缺少的。另一方面，形而上学实际上是奢侈品，一种可以让給毕生献身科学的个人去耽迷于其中的东西，但是沒有必需接受的客观有效性。因为在形而上学的理想的自称与实际事实之間存在一种巨大的脫节。从定义上說，形而上学是（这就是說，它試图是）我們的一切經驗材料的最終綜合的科学。但事实上，这些材料是（1）不充分的和（2）个体的。因此，（1）形而上学的綜合缺乏令人信服的力量：它是想象的和猜測的。它是一个粗糙和支离破碎的实在形象的理想完成；它是一个軀

干象的再造。因此，无論誰选擇留在实际认識的界域內，就有权不矢志于形而上学。他可以承认任何实在，他可以运用任何他觉得必要或方便的概念和方法，而不最終断定其有效性。

（2）因此，那些精神上渴望借形而上学的构造达到理想的完美

---

① 因此，两者經常遭到批評，其理由是，它們不是形而上学上完整的哲学（如：H. S. 梅龙（Mellone）博士在《心灵》杂志 XIV 第507—529页上所說），这些批評包含一定的誤解。好奇的讀者可以参閱 Riddles of the Sphinx（《斯芬克斯之謎》）中一种（不如說我的）人本主义的形而上学。但是 Personal Idealism（《人格唯心主义》）一书中論《公理作为設准》（Axiome as Postulates）这篇論文从头至尾談的是认識論；《人本主义》一书的实用主义部分也是如此。《能动性和实体》（Activity and Substance）一文确实包括一些形而上学的結构，但它并非明确地是实用主义的。因此，当梅龙博士（前引书中第528页）把絕对的混沌是經驗的前提（prius）这个臆說归到我身上，譴責它是不可思議，并且最后抱怨当"这个不可信的形而上学的教条突然演变成一个方法論上的設准"时，使有一种"終成泡影"之感的时候，他是把我的认識論解释成形而上学了。在此以前，我觉得这种誤解是不可能的，因此我认为不必要提醒人注意这点。但是几个有才能的批評家都陷入这个錯誤，表明了由于有意模糊邏輯与形而上学分野——这我們得感謝黑格尔化的哲学家——而导至的思想混乱所达到的地步。不过，如果梅龙博士能賞光把我的学說作为純认識論来重讀的話，他会看到，困难和"終成泡影"都是他自已的先入之见。借相对不确定的和可塑的"物质"的漸进规定性而发展的认識概念本身，从不冒充除了是一个对认識的分析之外还有什么。它确乎指向一个其中尙未获得规定性的"第一物质"这种概念上的极限，但它并未断言它肯定存在，并且很可以想见（1）我們的分析可能被提出面对一些不可还原的事实材料，并且（2）它将永远不会眞正回到事物的形而上学起源。不过，对实用主义认識論中使用的概念的恰当的形而上学解释的問題，并未曾提出。可是，从认識論上来說，有一个可规定的、可塑"物质"的概念似乎是有用的，我們足以用它来描述我們的认識，并且它和亚里士多德式的概念：认識永远来自預先存在的认識，是同样无害并至少是同样有效的。当然，当我們試图从这些概念中抽取关于认識的絕对起源的解释时，这些概念就陷入困难了。能不能肯定一定能找到絕对起源呢？这些起源当然絕不是一找就找到的。因为它們似乎永远包括一种无中生有的要求。并且我不知道时至今日，有哪种理論解答了这些問題。不过，我抱着希望，人本主义形而上学将不会象过去大多数形而上学的企图那样，如此广泛地与实际生活不相关联。

和认識的确証的人，就必須收起他們的自負。他們必須弃絕假充是在縮造一种普遍的、永恒的、客观的、不能不接受的和“对理智自身而言是有效的”东西。面对客观事实看来，抱着这样一种幻想——在所有哲学中，只有自己的哲学注定要赢得每个人普遍地、一字不易地接受；或者甚至受到每个人的反省，但不得使之失去光彩和擅自更动它——不是表示对思想史有着无止境的自負和惊人的无知么？每种形而上学，在事实这点上来說，都在它的結构中混入大量个人的和从縮造者本人經驗中得出的主观材料。它总是从个人的特有个性中取得它的最終形式。

再者，这也是理該如此。如果形而上学者的責任眞地是不抛弃任何东西，是废除抽象，是希望得到經驗的整体，那么，形而上学就必須有这种个人色彩。因为一个人的个人生活必然要大量为他提供材料，并且他的特有个性必然渲染和滲透他所經驗的一切。各种抽象中最有害和最致命的，无疑地就是把多种多样的个人心灵抽象化，以便假設一个在其中抹杀个人生活的普遍实体，因为人过于无知或懶惰，不能应付它的千般万状。因此，两个命运、經历和气质不同的人不应該得出相同的形而上学，也不能誠实地做到这一点；每个人对他的个人生活供給的思維食粮的反应应該是个人的并且不应該把結果达到的分歧当成缺乏終极的意义而丢在一旁。回答說承认这点意味着理智上的无政府状态，这也是不眞实或不切题的。这一点所意味的是某种对絕对主义者的脾胃十分不相投的东西，即容忍、相互尊重和实际合作。

这还意味着我們应該屈就于把事实就其本来面目来看待。因为，从事实这一点来說，抗議暴虐地要求严格的齐一，在某种意义上是多余的。从来沒有两个人的思想（更不用說感觉）眞正是一模一样的，就是当他們自称忠于完全相同的公式时也是如此。宇宙也不象是包含着能保証这样的齐一性的心理机械。总之，尽管有这些执迷不悟的想法，一种哲学說来說去总归是关于一个生活的理論，而不是一般的或抽象的生活的理論。

但是，实用主义和人本主义自身虽然是方法，但是不要忘記：(1)承认方法是終极的，方法便能变成形而上学。一种方法无論使誰完全滿足，誰就可以采取它作自己的形而上学，如同他可以接受一种科学的暫行概念一样。因此，实用主义和人本主义都可以被当成形而上学：这将不会引起它們在学說上的不同，不同之处仅在对待它們的态度。

(2) 方法可以与形而上学有血緣关系。因此，我們的末一个实用主义的定义，把实用主义理解为一种唯意志論形而上学的衍生物。同样，人本主义可以并入形而上学的人格主义。

(3) 方法可以或多或少明确地指向某些形而上学的結論。这样，我們就可以认为实用主义所指向的是人的能动性和自由的終极实在①，实在的可塑性与不完整性②，"在时間中"的世界过程的实在等等。此外，人本主义可以指向我們能假設为終极的无論什么宇宙原理的人格，以及指向它与人的亲属关系及同情。

因此，显然沒有理由害怕哲学思考的新方法的成长会給哲学年表引进单調的齐一性。哲学"体系"仍将象以往一样丰富多彩并且会和从前一样种类繁多。但是它們也許将会在着色上更鮮艳，在形式上更誘人。因为它們肯定会必然得到促进及承认，就象那些带着独有的个人灵魂烙痕的艺术作品一样。哲学"体系"的性质原本便是如此，但是当我們坦白承认这点的时候，我們将变得更容忍和更能賞識它們。只是，那些想用自称絕对正确来吓唬我們的含混的思想和拙劣的文章，可能将比现在更少感动我們，因此也更少折磨我們。这样的形而上学我們将輕輕地把它推开。

因此，显而易见，形而上学从此以后也必須把它的主张交付实用主义的检驗。形而上学再也不会因为它用夸张的曖昧話談論与人的生活沒有眞正关系的、不可測的神秘而受重視，或者因为它画了一些

① 比較第十八篇論文。

② 比較第十九篇論文。

除去作画者以外，对任何人都沒有意义的异想天开的图画而受重視。从此以后，它必須以它的臆說的是否行得通来检驗它的一切臆說，并且尤其是要检驗那种认为"理智的滿足"是某种过于神圣以至不能分析或理解的东西的臆說。它将必須以提出能够按照它去行动和受它的后果检驗的原理来証实它的推測。而且这还不能仅以个人的方式来做。因为，任何哲学——对它的創造人——当然有主观价值。但是，一种有效的形而上学必須以比主观价值更大的有用性来使它的自称成为好的。它不必表示自己对一切都"剀切"，但是它必須使自己能为有理性的人接受，愿意試用它的一般原則。

这样一种有效的形而上学目前并不存在。但是沒有理由說它不能出现。我們可以方便地把在科学中发现有用的眞理当作終极眞理，并把它們合并成为一个愈来愈和諧的体系，借助这种发现，可以一点点、一滴滴地把这样一个形而上学建立起来。借助先驗的直觉[①]，跃入广漠的、不为人理解的普遍性，并随后发现它与眞实生活沒有联系，这种相反的进程終久在科学上是不能容忍的，在感情上也无法确立。以往的所有經驗都証明这是一个幻想。有效的形而上学建立的过程必須主要是"归納的"，并且它的发展是漸进的。因为一个圓滿和完全的形而上学是一种只能由日趋接近来定义和只能通过生活的完善化而取得的理想。因为它是一种至今还沒有人設法生活过的圓滿生活的理論。

① 那种直觉是什么是无关紧要的。我們声称一切是"物质"也好，是"精神"或"上帝"也好，除非我們說清楚，在把它們应用于我們的实际經驗时"上帝"、"精神"和"物质"是什么，以及在应用中一个实际上和另一个不同或比它更好，否則我們什么也沒說。不过，直觉恰好在这一点上容易使它的信徒們失望，并让他們去空談"美索不达米亚这个神圣的字"(the blessed word Mesopotamia, 指听来动人但不能理解的东西——譯者)的一个同义字比另一个更高妙。

眞理的歧义[①][*]

提　要

实用主义和理智主义在眞理的本性問題上的巨大对立。Ⅰ.断言眞实是一种人特有的习惯。假的眞理自称是存在的。因此，怎样辨别眞的自称和假的自称？理智主义不能回答問題并为眞理的歧义（“自称”与“确实性”）所压倒。从柏拉图和其他人引得的例証。Ⅱ.歧义的普遍与重要。理智主义拒絕考虑歧义。Ⅲ.实用主义的回答。与目的有关的适切和价值。因此，“眞理”是一种估价。价值的会聚。Ⅳ.实用主义地进行对自称的估价“眞理”蘊涵着适切并且一般意指近似的目的。Ⅴ.“眞理”的实用主义定义：这个定义在駁斥自然主义及簡化科学分类上的价值。Ⅵ.向理智主义挑战，要它以非实用主义的方法估价任一眞理来駁斥实用主义。

本文的目的是要把现今哲学界盛行的、对“眞理”这个概念的性质的意见冲突，引向一个明晰的爭点，并从而带来解决的希望。这个爭点是蔓延整个哲学領域的、旧的理智主义与新的“实用主义”思想学派之間更大的冲突的一个主要部分。因为，由于两学派間的目的和方法不同，理智主义論述的任何問題可能都需要并容許以唯意志論的名詞加以重新表述。但是，这两种对生活的巨大对立态度的抵触，在某些点上肯定比在另些点上来得更有戏剧性。信仰对思維的影响，这种影响在认識上的价值和功用，“理論”与“实践”的关系，从感情的

① 本文根据发表在1906年4月（新編第58期）«心灵»杂志上的一篇論文改写。

* 根据原书第五篇，第141—162页翻譯。

兴趣中抽象出来的可能性和在"邏輯"中忽視一切判断的心理条件的可能性,认識与存在、"眞理"与"事实"、"原本"与"証明确实"之間的关系,所謂"发现的"实在为什么实际上是"人造的"和在多大程度上实际是"人造的"問題,实在的"可塑性"及其可决定的非决定性,自愿接受对构成事实的貢献,目的的性质以及"机械論"的性质,目的論的价值,全面控制的价値判断之呈现以及它們的各种形式間的相互关系,"理性"、"信仰"、"思維"、"意志"、"自由"、"必然性"的眞正意义,所有这些都是已然产生和可能产生議論紛紜的問題的关鍵性要点,并且新哲学对所有这些点似乎都能提供一种独具特色和連貫一致的处理办法。因此,我們大可期望在整个領域出现引人注意的发现,和成功地进行一场严厉抨击理智主义传統的保卫彻底唯意志論的战斗。

但是,本文的目标必須有所限制。它将局限于战场的一个小角落,亦即仅限于"眞理"的制造这一个問題,和一个多半激于非理性的忠誠、少經冷静邏輯分析而信口脫出的名詞的意义。我准备表明(1)这样的分析是必要的和可能的;(2)这样的分析归結于一个当前理智主义邏輯既不能抛弃、也不能解决的問題;(3)放弃这种形式邏輯的抽象,立时使这个問題簡化而易解决;(4)要解决这个問題,就是要树立实用主义的眞理标准;(5)結果所得的眞理的定义統一了經驗,并使久已确立的科学分类合理化;以及(6)結尾时,我将向理智主义邏輯学家提出双重的詰問,我认为不能回答詰問,便是十分恰如人意地、淸楚地表示,他們目前的体系既缺乏理智上的圓滿性,又沒有实际产生丰富成果的能力。

如你所见,这个計划有意不提信仰、欲望和意志的問題,以及这些問題对认識的不可根絕的影响,唯意志論曾以这种影响极为有效地起过作用,并且我这样做并非由于我沒有强烈地意識到这些問題在一切认識之中作为心理事实而呈现是难以否认的[1],并且承认这

[1] 事实上,也从来沒有人試图这样否认:根本不曾有誰探討过邏輯怎样才能确实地考虑脫离实际思維的心理条件的"純粹"思維。现在本人的《形式邏輯》一书可以說已經确定了这种邏輯是沒有意义的。

些問題对于充分賞識我們的立场是重要的。而是，我意欲在我們对手自己的立场——即抽象的邏輯的立场——上和他們交鋒，并让給他們所有地位上的优势。因此，哪怕是冒着减少我的題材的眞正兴趣的危险，我也要在一个与实际思維的連續性可以相容的范围內尽量“純粹的”(即：形式的)邏輯的立场上来进行討論。

I

那么，就让我們以分析“眞理”的概念这个問題作为开始，并且为了澄清我們的观念，让我們先来看看这个名詞的外延。我們可以放心地断言，眞理的运用是 ἴδιον 'ανθρώπῳ，即一种人特有的习惯。这就是說，动物并不希冀获得或使用这个概念。它們不借助宾詞“眞的”和“假的”在它們的經驗中作出分辨。再者，就連那些最喜欢在有关一个“无限的”心智（不論它可能意味什么！）的性质問題上乱提出許多独断教条的哲学家，在把我們自己的推理程序归因于这种心智的时候，也表现了很大的躊躇，并且他們常暗示說，“无限的”心智理应超越眞和假的断言之上。作为人的精神独具的一个特色，“眞”的概念似乎与“善”和“美”的概念十分相似，它們似乎象“眞”有对立宾詞“假”一样自然地有对立宾詞“恶”与“丑”。可以預见，当我們的心理学成长到完全摆脫它的幼年期的唯物主义偏见时，心理学可能会把所有这些判断經驗的习惯，看成是心理过程的独具的和終极的特征，正如我們的知觉的終极事实一样。因此，从某种意义上来說，“善”与“恶”、“眞”与“假”等断言可以和“甜”、“紅”、“高声的”、“硬”等經驗并列为不需要再分析的終极事实。[1]

接下去我們可以推断，我們說一个眞理的意思，是指一个已經以某种方式把“眞的”这个属性附加上去并因而在眞实的一类下（sub

[1] 这几句离开关于眞理的眞正問題尙远的、十分基本的話的目的，是要駁斥那个似乎隐約地构成某些理智主义批判的基础的看法：在实用主义这个区域里，关于眞理的断言的特殊性质受到忽视。

specie veri)来看待的命题。因此，真理就是适用或可能适用这种处置方式的事物的总和，不管这种适用是否扩及我們的全部經驗。

如果现今一切含有这种对眞的断言的命题都眞正配得上这个断言，如果所有断言"眞的"或显得"眞的"都实在眞实，困难就不会发生了。事物就会简单而毫无歧义地是"眞的"或"假的"，就象它們是"甜的"或"酸的"、"紅的"或"兰的"一样，并且沒有任何东西能够打乱我們的判断或是宣布我們的判断犯了幻想的錯誤。但在认識領域中，如所周知的，情况远非如此。我們的預期常常落空，我們自称眞实的主张往往站不住脚。我們的眞理可能結果表明是假的，我們的好东西可能是坏的：在我們的經驗世界中，虛假和錯誤就象罪恶一样猖狂。

这个事实迫使我們在眞理的領域中实行(1)扩大和(2)甄别。"眞"对邏輯学家来說成了一个被扩大得連"假"也包括在內的問題，因此严格来說，我們的問題是沉思在眞的和假的一类下(sub specie veri et falsi)的經驗。第二，如果自称眞实的并非全都眞实的，那么，我們难道不是必須把起初自称的断言和以后証明該断言正确及确实的任何过程区别开嗎？这样眞理将变得是有歧义的。首先，它将意指一个結果可能表明确实也可能不确实的自称断言。其次，它将意指一个我們已以应該使用的检查程序来检驗和批准以后的自称断言。在第一个意义上，作为一个自称的断言，它必将永远受到我們的怀疑的对待。因为，我們将无从知道它是否实在和充分眞实，并且我們将傾向把这个可貴的宾詞留給成功地証实自己所自称者的断言。只要我們理解到每个断言作为断言都包含了一个自称眞实的断言，我們的警惕就更会加强。由于在作为断言的断言中自称眞实是固有的，所以一个自称眞实的断言将显得是件形式的和无足輕重的东西，它值得一劳永逸地注視一次，但对于认識沒有什么实在兴趣。因此，我們将把仅限于記录这种形式断言的形式邏輯看作一本正經的废話；可是証实这种自称的断言和使断言实在眞实的是什么，看来这倒似乎是一个十分重要和探討起来令人苦恼的問題。关于已經断

言的任一“眞理”，我們將首先要求知道它实际上的条件是什么，它所陈述的是否业經充分証实了，抑或仍然仅只是自称的断言，并且可能还是随便提出的断言。因为，这显然会使它的意义和邏輯价值完全不同。譬如在邏輯上，“2＋2＝4”和“眞理是不能下定义的”这两者的立足点就十分不同：一个是經过考驗和检驗的算术眞理体系的一部分，另一个是破了产或慵懶的理論的絕望中的护身符。

在这种情况下，只有依靠一位仁慈的神的协调作用才能避免影响深远的混乱。但是要依靠这种神迹的干涉来保护邏輯学家不自食其疏忽的后果是希望不大的。因此，从柏拉图这位伟大的理智主义地解释生活的創始人，到那些可怜无力的、最多只能重复《泰阿泰德篇》(Theatetus)的混乱的晚近实用主义的“批判者”，我們看到了大量証明这种混乱的証据。例如：这就是柏拉图在他的論战的紧要阶段駁斥普罗塔哥拉的方式：①

“苏格拉底　普罗塔哥拉本人又怎样呢？如果他和大众都不认为——的确他們都不认为——人是万物的尺度，那么結果岂不必然是普罗塔哥拉所写的眞理（确实性）对任何人都不是眞实的（自称）嗎？但是，如果你設想他本人曾作如是想而大众不同意他的看法，那么，你岂不必須首先承认，无論多以怎样的比例多于一，他的眞理（确实性）的不眞实（自称）总是多于眞实的嗎？”（不一定如此，因为一切眞理的經历都是以一的少数作为个人自称的断言而开始的，并且只有經过漫长的斗争才获得承认。）

“德奥多罗　如果我們认为眞理（确实性）因个人意见而变化的話，結論自然是这样了。

“苏格拉底　笑話最妙之处是他承认了那些认为他本人的意见是假的人的意见的眞实性（普罗塔哥拉把它看作自称的断言；柏拉图看作确实性）；因为他承认一切人的意见都是眞实的”（作为自称的断

---

① 《泰阿泰德篇》，第170E—171B，周伊特（Jowett）英譯本。引文重点号是我加的。

言;請再比較周伊特英譯本第309页)。

我們可以从布拉德雷先生那里找到同样的更簡洁的有关歧义的說法。"我认为这个规律"(矛盾律)"在其适用范围內来說,它的眞实性沒有問題。問題毋宁說是这个规律的适用范围有多大,因此也就是它在多大范围內是眞的。"① 第一个命題若不是自明之理便是假的。如果"眞理"取"自称的断言"的意义,它就是自明之理;因为这样一来它仅只是說,如果撇开不談一个自称的断言的应用問題,該断言是对的。在"眞"的任何其它意义上,它是假的(或毋宁說是自相矛盾的),因为它承认有一个关于"规律"的适用問題,并且除非尝試过适用是不能检驗确实性的。第二个命題蘊涵着"眞实性"不取决于純粹的自称而取决于适用的可能性。

或者我們再来注意一下 A. E. 泰勒 (Taylor) 教授如何在1905年5月号《哲学評論》(Phil. Rev.)的一篇論《眞理与实践》的有趣的論文中胜过他业师的教导。他首先断言"眞实命題是那些无条件〔自称〕要求我們承认的命題"(承认它們的确实性,还是仅仅承认它們的〔自称〕要求呢?),然后声称"眞理恰好是那些〔自称〕要求无条件承认其确实的命題的体系。"② 他唯恐这个混乱的悖論还不够明显,又重复說(第273页),"一个陈述的眞实性不在它受到承认这个实际事实,"(意即它的事实上确实这个实际事实),"而在它对我們的承认的正当〔自称〕要求"(第274页)③。总之,由于他分不清"自称的要求"与"正当",他看不到眞理的問題就在于何时与如何才能把一个"自称的要求"看作是"正当的"。纵然他做得很聪明,他根本不想告訴我們一个自称的要求的自吹自擂怎样去确立自己的确实性,但是显而易见,他的看不到差别推翻了他的眞理的定义。

周阿欽先生的《眞理的本性》一书所以沒有如此清楚地成为这个

---

① 《心灵》杂志,V. 新編,20,第470页。引文重点号是著者加的。

② 第271,288页。引文重点号是著者加的。

③ 再比較第276和278页。

混乱的例証，仅仅因为它沒有达到露出混乱的那一点。他的眞理論在达到这点之前就崩潰了。"理想"应該是人不能企及的，实际也确乎是不能企及的．可是他却把眞理的本性理解为仅与"理想"应該是什么这个問題有关。因之，他把我們怎样証实自称眞理的断言这一問題当成不相干①。所以〔在他的书中〕只是偶尔才出现类似"有权自称"这样的詞句(第109页)，或者只是偶尔才把証实一个自称眞理的断言說成在于"一切明智的人"承认和采用这个断言(第27页)。他在118页上好象更进一步暗示，一个"自称眞理作为确言普遍意义的思想"不需要任何进一步的証实。一言以蔽之，我們显然不能对忽視了这样一个极关重要的区别的理論有多大期待。这些理論的无視这个区别将損害它們对"眞理"的性质的全部討論，它們将以不可解的謬誤一会把它說成是这个意思，一会那个意思，一会两个意思都是。

II

因此，我們的准备性分析結果使我們在眞理的概念中发现了一个意义重大的歧义。不廓清这个歧义，一切討論势必受到損害。面对这个困难情况，我們的本务就是探討怎样才能把一个已然接受的眞理和一个純粹自称的断言区分开，并且怎样才能証实一个自称眞实的断言。对任何以討論实际思維为目的的邏輯来說，都不能說我們夸大了这个探討的迫切性。不过，就連最"純粹"理智的和"徒然"形式的认識論也难能拒絕承担这个急务。因为引起这个問題的歧义是絕对地普及一切的。我們已經看到，一个形式的自称眞实的断言是与邏輯判断的領域范围同样广大的。沒有判断自称是可能虛妄的；它的形式的断言必然永远自称是眞实的。因此，我們对每个判断都永远有誤解的可能。我們可能把事实上实际沒有依据的自称断言当成已經証实的眞理。但是由于这种断言永远可能是錯誤的，所以

① 布拉德雷先生便这样处理問題，正如洪利(Hoernle)教授說的，布拉德雷"在注脚里討論我們如何改正我們的錯誤的問題!"(《心灵》杂志XIV. 321页)。

我們就不断冒这样一种危险：即把考驗后可能完全无根据的断言当作确实眞实。每个断言都是有歧义的，并且由于它在表面上沒有表露它实际意味什么，所以很难說我們知道任一断言的意义。无論从哪一邏輯观点来看，都可以想见这一情况的、悲惨和敗德的后果。因此，我們必須把一个在眞-假-未-定的領域內的陈述的形式上所包含的东西和这个陈述的加入业經检驗的眞理体系严格分开。因为，我們不这样做只不过是自找上当而已。

另外，当我們了解到我們的形式邏輯对于理解这个必不可少的区划和防止我們墮入如此致命的混乱是如何虛弱无力时，这种上当的可能性就变得益发严重。由于形式邏輯观点的根本抽象，所以它在这里不仅沒有帮助反而坑害了邏輯学家。因为，如果我們遵循阿尔弗莱德·西季威克先生的光輝榜样，把对于脫离了我們的邏輯作用在实际认識問題上的具体应用的我們认識过程的每种处理都看作是形式邏輯的話，我們很容易就看出这样的邏輯不能帮助我們，因为一个断言的意义离开实际应用絕对无法决定。[①] 这就是說，我們不能从純粹口头的格式中看出我們把握的是一个确实的判断，还是一个純粹自称的断言。要解决这个問題，我們必須深入到陈述的背后：我們必須深入問題的眞相。意义取决于目的，目的是一个心理事实的問題，是在实际认識中詞的形式的前后文和用法的問題。但是，这一切正好是形式邏輯的抽象观点禁止我們考查的。它把命題的意义理解为有如詞的形式，是不依靠用法而为命題所固有的。所以当它发现同一詞在不同前后文中可能被用来表达各式各样的意义时，形式邏輯便假設自己的判断(不是詞)具有同样形式，并且严肃地声称判断也一样是有歧义的，尽管在每个使用的实例中，連理解最差的人也十分清楚所指的意义！因此，能否从任一形式邏輯学家口中挤出一句承认我們的区分的确实性的眞心話似乎是很値得怀疑的。因为，就算我們能誘导他在口头上承认，他也还是同样坚持要把它当成純粹

---

① 比較第一篇論文 § 2；和第三篇論文 § 10。

形式的，并且会在原则上把决定这种区分事实上是怎样确立和怎样运用的企图加以排除。

因此，我們的区分看起来虽然既明确又重要，但是要让那些如此迷恋抽象眞理以致完全不能认識具体眞理的邏輯学家承认我們的区分看来却毫无把握。他們倒是更可能会抗議說，邏輯正在被領回往昔的眞理和錯誤的普遍标准的迷津，并且他們会引証他們前輩的失敗来作他們今日的冷漠的正当借口。或者他們至多可能承认把眞理和自称眞理的断言加以区分确乎是必要的，但是他們会断然宣称区别只能采取一种否定的形式。这就是說，能够提出的唯一的眞理标准就是：眞不是自相矛盾或不連貫的。

首先，这一陈述意味着拒絕深入考察眞理是如何制造成的这个实际問題：它企图逃避应用的检驗，并企图把眞想象成是抽象邏輯名詞所固有。但是，实际上这是使"眞"完全成为字面的眞。因为固有的意义仅仅是所用的詞已确立的意义。第二，这个陈述純系武断的断言：只要这个陈述是先于对問題的正面解决的考查而作出并排斥这种考查，而且以为"自相矛盾"或"不連貫"的概念是世間最簡单的东西的話，这个陈述就根本不能受到信任。事实上，理智主义邏輯学家誰也未曾恰如其分地分析过"自相矛盾"或"不連貫"，他們誰也从未自然地透明到为任一問題透射一束亮光。不过，既然现在我們看不透他們的晦澀阴暗和考查"連貫"或"一致"实际上是什么含义（倘若有什么含义的話），这样提一下必然就足够了：H. V. 諾克斯（Knox）在（1905年）四月号的《心灵》杂志上的一篇精彩論文①，包括了对我談到矛盾原則的話的充分証明。另一方面，如果"否定标准"是以不連貫性这一方式来陈述，我只試問，理智主义邏輯准备怎样区别它所訴求的邏輯連貫和它所卑視的心理上的連貫。非要等到完成了这个困难的（或不可能的？）特技，我們才能稳步向前移动。②

① 新編第54号；比較《形式邏輯》第十章。

② 还可参閱《人本主义》第52—53頁。

III

因此，让我們丢开古老的偏见来考虑我們怎样在事实上篩选那些自称的断言和甄别自称的"断言"与"眞理"，科学的原材料如何經过提炼成为它最后的結构，总之，眞理是如何制造成的。现在这个問題不是本来就眞正无望的。在理論上，它甚至不是特殊难解的。因为它涉及的主要是可以观察的事实，并且加上細心和注意应該能够决定各种科学的程序是否有任何共同的东西，以及如果有又是些什么。因此借助这样归納地訴諸事实，我們就大大簡化了我們的問題，并且可能会发现解决的办法。我們可能遇到的任何阻碍将仅仅来自我們从心智上观察这么許多科学的特有程序的困难，和把握它們的突出点及一般含意的困难；我們将不至于因自己致力的工作本来就是荒謬的而預先注定要失敗。

现在将有可能借助对各种已知科学的詳細批判考查，来得出我們的解答，但是这个过程显然是漫长和吃力的。因此，只陈述这种調查的扼要的結果似乎更好一些。調查結果的扼要形式将显得更明晰并且更能显示整个論証的趋势，这个論証展开如下：——

既然邏輯領域是"眞"和"假"的对立估价領域这一点被看作已确定了的，我們首先观察到，在每一种科学之中，一个答案的实际眞假取决于它和在那一门科学中提出的問題的适切性。一个物理学家的語言倘若带有"粗糙的实在論"气息，或是一个工程师的計算倘若缺乏准确性是无关紧要的，只要两个人对他們的直接目的是正确的就好。反之，当一个不切題的回答提出来时，它被恰当地当作对那门科学来說是不存在的；沒有人会問它是"眞"还是"假"。第二，我們看到，每种科学都有一个明确限定的題材，一个明确的处理題材的方法，和一組明确表达的解释。换句話說，每种科学都形成一个有关某題材的眞理体系。但是，由于每种科学涉及的是我們全体經驗的某些方面，并且沒有一种科学从所有方面处理全体經驗，显而易见，各种科学是通过主題的限制、观点的选擇和方法的专门化而产生的。但

是，所有这些作法都是人为的，并且从某种意义上說是武断的，除了借助一个有目的的心智的作用，不能想象任何一种科学会出现。結果在一門科学中所追求的目的的性质将产生对該科学的性质的最深刻的灼见；因为，我們想从科学中知道的东西将决定我們所提的問題，而且它們对所提問題的影响将决定我們所获答案的立场。如果我們能认为答案切合所問幷导向我們的目的，答案就将产生“眞”，如果不能的話，产生的便是“假”。①

因之，由于各处的眞和假都依靠构成科学的目的幷因目的而被称眞或假，我們开始看到，我們应該永远記住宾詞“眞”和“假”不是与“好”和“坏”无关的。因为，好和坏(在其广泛的和根本的意义上)也是参照目的的。凡有益于目的的就是“好”，挫败目的的是“坏”。因此，“眞”、“假”似乎是估价，是表示参照于一个目的的“好”-抑或-“坏”的形式。或者，象亚里士多德久已說过的，在既非实践也非生产的理論上的心智这一实例中，心智的“好”与“坏”就是“眞”与“假”。②

因此，眞既然是估价，它便要参照目的。眞严格說参照的是什么，将取决可能扩及人的兴趣的整个領域的目的。但是，只有在作为个人所估价的目的的主要方面，“眞”的断言才能如此广泛地参照任何人在认識作用中抱有的任何目的。因为这是合理的：我們不会如此輕而易举地便得到构成“客观”眞理的权力。社会对它的成員在心智上和道德上的反常与叛离，几乎行使着同样严格的控制；的确，有时社会是以这样的方式組成，使得承认新眞理几乎不可能。因此，不論个人可能承认和估价什么是“眞的”，实际上盛行的和被视为客观的“眞理”将只是从我們主观上試图提出的眞理中选出的一种。因此，这个分析不会有破坏眞理的“客观性”幷将主观任性扶上它的位

---

① 但是，請比較第154页的注。

② 《尼哥马基伦理学》(Eth. Nic.) vi. 2,3. 比較《动物学》(De Anim.)iii. 7, 431 b 10, 此处談到“眞和假是与好和坏同属一类的”亦即它們是估价。

置的危险。

使一切結果或目的隶属于終极結果或最后的目的"善"这种自然趋势产生了在我們的眞理估价中的进一步会聚。因为至少在理論上，所有科学的"善"，因此也就是"眞"，是为它們与"至善"的关系所統一和証实的。无疑地，这一理想在实践上远远不能实现，并且在不同点上，各种价値或善之間产生冲突，这种情况肯定要继續到所有我們的科学、道德、审美及感情的諸目的达到完滿的和諧为止。当然，这类冲突可能被用来作为将"眞"与(道德的)"善"，"德性"与"快乐"，"科学"与"艺术"等夸张地对立起来的理由，和为慷慨激昂的雄辯提供許多地盘。但是清醒的和明辨的思想将不会不容忍，也不会傾向于把这样的对立視为終极的或絕对的：即使在必須暫时承认它們的实在的情况下，这种思想也会宁愿試图参照暫时似乎可达到的終极的善的最高概念来估价每个自称的断言。因此，这种思想将不輕易将任一方无可挽回地抛弃；它将既不容許自称眞理的断言压制自称道德美德的断言，也不容許自称道德美德的断言压制艺术。但是它仍将更断然地避开把每种估价范围想象成独立和完全与其余脫节的唐·吉訶德式的企图。

IV

至此，我們已經看到眞是价値的一种形式和一个估价的邏輯判断；但是我們尙未提出，是什么促使我們給与或不給与这个价値，在这样估价我們的經驗时，我們的指导原則是什么这样一个問題。对这一問題的答案把我們直接引到了实用主义的核心。不，毋宁說，对这个問題的答案**就是**实用主义，并且說明了是在什么意义下实用主义自称具有一种眞理的标准。因为实用主义者主张他具有一个簡单的、易于考査和不难检驗的答案。他只命令我們求諸事实并观察我們的认識的实际作用。如果我們仅做到这一点，我們即将"发现"，在一切实际的认識当中，一个断言是"眞"还是"假"的問題的决定是划一的和十分簡单的。这就是說，这个問題是由它的后果、由它与那个

促使做出断言的兴趣的关系、由它对那个提出問題的目的的影响决定的。再进而补充說后果必須是好的便多余了。因为，如果一个断言满足或是促进那个它因之而存在的探討的目的幷且仅就此而言的話，它在这个范围内便是“眞的”；如果它挫折或阻碍目的幷且仅就此而言的話，它就是行不通的、无益的、“假的”。我們已經看到，“眞”与“假”是“好”与“坏”在理智上的形式。換句話說，凡在建立科学中有用的就是“眞”；凡对这同一目的无用或有害的就是“假”。[1] 同理，如果一种科学能用来調和我們的生活便是“好的”；如果不能，便是伪科学或一种游戏。因此，决定任一答案对任一問題是“眞”还是“假”，我們只需要注意該答案对我們感兴趣的和它因而发生的探索的效果。如果这些效果是有利的，答案对我們的目的就是“眞的”和“好的”，幷且作为我們所追求的目的的手段它是“有用的”。[2] 这样，我們就摊出了实用主义的全部理論根据，即“眞理”取决于其后果，“眞的”必須是“好的”、“有用的”和“实际的”这个著名的悖論的根源。我坦白承认，对我来說似乎从来沒有比这更簡单的自明之理了，所以过去我唯恐过于反复强調它們，会被当成对我的讀者的智力的一种侮辱。但是經驗說明我是过于乐观了，现在我甚至感到不得不更进一步提防一个輕率地不用思想的哲学家可能陷入的两种可能的誤解。

首先我将指出，当我們說眞理是由它对某种目的的后果估定的时候，我們是以眞理的社会性为依据而談的，幷且是泛泛一般地談

---

① 已經承认了可以有結果可能表明是“虚构”的方法論上的假定。“謊話”只是在被揭穿以后才作为謊話而存在；但是这时它們就不再有用了。

② 正如西季威克先生所述，严格讲来，“眞的”和“假的”答案是从“切題的”答案細分出来的，“不切題的”答案实际上沒有意义。但是沒意义的答案在揭穿以前似乎是切題的；它和“假”答案一样阻碍我們的目的；另方面，“假”答案随着我們理解了它的“假”就变得越来越“不切題”；它不意味我們想得到的，亦即我們用它来起作用的东西。因此在这个程度上說它是无意义的，幷且在某种意义上說凡使我們失望的，都可以看作“假的”。

的。当然，什么后果切合于什么目的取决于每种科学的题材，并且当問題可能在几个具体环境中来解释的时候，有时会令人躊躇不決。但是通常問題的性质足以限定那个我們能視为适切地眞实的答案。因此我們沒有必要认眞沉思这类荒謬的东西，譬如：伦理或审美的动机对估价数学眞理的干扰，或是駁斥这些断言：等腰三角形比不等边三角形更純洁，整数比庸俗的分数要高尙，或天体必然不是按椭圓形而是按正圓形軌道运行的，因为正圓是最完美的图形。实用主义远不会象我从其中取得上面最后那个例証的理智主义理論那样鼓励这种混乱。的确，在某些情形里例如在历史和宗教的許多問題上，我們将找到一些根深蒂固和由来已久的、关于引用什么后果和什么检驗会是适切的意见的分歧；但是这些分歧早已存在了而决不是由于承认和解释創造出来的。无論怎么說，实用主义借助扩大我們对于是什么构成有关联的証据的概念和强調某些检驗，比起将一切信念都斥为本来就是非理性的和与认識不相关的理智主义，是更可能有助于和解这些分歧的。并且从理想和原則上說，借助訴諸那个統一和协調我們一切目的的最高目的，这种关于与評价任一証据有关联的目的的爭端总是能够和解的：从实践上說，我們肯定是难得察觉这点，对最高目的是什么的看法也难得一致；但是这个过錯肯定系于我們思維的紊乱状态而非系于实用主义对眞理的分析。因为，要期望一个純粹的认識論全凭邏輯的力量马上裁定和解决所有科学中的所有爭論問題，那肯定是荒謬的。

我的第二个警告涉及这个事实：我做出的断言是說眞理取决于它与切近的目的而不是它与終极的科学目的的相关。我相信这点說明了我們实际的程序。我們断言的通常"眞理"很少关系到終极目的和終极实在。通常"眞理"如果适合它們的直接的目的，它們便是眞实的（至少是暫时地）。如果此后有人想要对它們提出异議，他尽可以提，并且如果他能弄清他的情况，他尽可因为它們不适合他以后的目的而否定它們。不过，即或問題的场合和周围联系变了并因而改变了問題的意义，原始答案的眞实性也并不因而消灭。它可能被貶

低或縮減到一个方法論上的地位，但是这仅只肯定了对一个目的眞实和有用的不一定对其它目的也如是。并且无論如何，到这时候也許該停止抱怨說什么一个能改良的眞理，意即能成长的眞理，只凭这一点就不是絕对眞实的，并因而或多或少是假的和該当为人所不齿的了。因为这种抱怨源起于对一种情况的任意的解释，这种情况在較为合情理的正視之下本应意味着：我們的知識在其发展中掙扎摆脫的种种虛假都决不是全然假的。但是在实际认識当中，我們关心的不是这种任意的說法而是一个答案对一个实际提出的問題的影响。并且凡从事实上答复的就是确实“眞的”，哪怕它马上化为走向更高級眞理的阶石。①

V

我們认为现在我們能够确定下某些人本主义的定义了。我們可

① 比較第八篇論文§5。如果因此我們理解到我們所关涉的只是人的“眞理”，并理解到眞理是有歧义的，那么，在肯定地答复 A. E. 泰勒教授的疑問（«哲学評論» XIV 268）——关于是否“一个新发现的命題的眞实性是由它的发现这一事实創造的，（它应該是“造成的”，即由早先的“眞理”中制造出来的）”——的时候，就不会有什么悖論了。泰勒教授問道：“当毕达哥拉斯学派发表地动說的时候，这个学說就成为眞的，当人們遺忘了毕达哥拉斯学派的天文学时，它又成为假的并且在哥白尼的著作发表的时候，它第二次又成为眞的，对嗎？”这个問題中的歧义可以由这样的质問来揭露：“你意謂的‘眞实的’是指对我們的新‘眞理’的估价呢，还是指对旧眞理的重新估价呢？”因为“发现”牵涉到二者，而此二者都是人的活动的产物。其次，如果我們承认（我想实际情况是这样）毕达哥拉斯学派、托勒密和哥白尼的学說代表着在对天体运动的有成果的演算的进展中的几个阶段，那么显而易见，当每个学說看来是恰当的时候，它就被估价为“眞的”，当它被改进的时候，便被重新估价为“假的”。泰勒教授的問題中的“眞的”对科学来說并不意謂“絕对眞的”。运动的相对性使得对絕对的答案的要求在科学上成为无意义。我們也同样可以問：“从地球到太阳的分毫不差的这个距离是多少？”以人的仪器測量的运动物体沒有固定距离，沒有絕对位置。关于运动物体的接递相继的科学眞理只是較好的重新計算。因此，些許改进就会引起对它們估价的改变。泰勒教授未能看到，他将毕达哥拉斯学派和哥白尼的地动說等量齐观

以把眞理规定为邏輯价值，把自称为眞理的断言规定为自称具有这种价值的断言。我們相信，确认这种断言要靠实用主义的检驗来进行，即靠断言对它們所影响的业已确立的諸眞理集合体的效果的經驗。显而易见，在这个意义上的眞理将容許有不同的程度：从滿足某一目的的最微末的眞理，尽管它只是某一从属目的的低級目标，一直到那个将能滿足每个目的和統一一切努力的、不可名状的理想。但是主要重点将明确地落在前者身上：因为我們尚未达到过圓滿的眞理，并且毕竟連最微末的眞理也会堅持它的根据而不为人抛弃。此外，任何眞理除了尽其本分和完成它的任务之外也不能再做别的。

这些定义应該已經充分証明在本文开始时（〔原书〕第 142 页）所做的断言：即实用主义的眞理观統一了經驗并使諸规范科学的分类合理化；不过在这两个题目上再补充說几句也不会有什么妨碍。首先，作为一种估价形式的邏輯判断的概念把这种估价形式和我們其

在理解这个科学問題上是过于不严謹了。无疑地，它們两者可以有相同的命名，但两个理論的科学价值十分不同，而且托勒密的天动說在价值以及在时間上都居于两者之間。他还不如举一个更现代的例子来論証說，光的微粒說"一直"是眞实的，因为放射现象的发现迫使与微粒說为敌的波动說承认，光有时是由"微粒子"撞击产生的。

因此，让眞理的存在自身取决于我們对眞理的发现之所以显得象悖論，是因为在某些情形里继发现而来的是以往的价值的变值：现在这些价值被重新估价为"假的"而新的"眞理"在时間上被后推为过去一直是眞的。不过，这种变值取决于問題特有的性质，并且若不是人有要証明这个[新]断言是眞实的企图，这个情形本应是不可能发生的。当"所发现"的东西是一块岩石蕴藏的金子时，我們就认为它过去"一直"在那儿；当发现的是一个在家中行搶的匪徒时，我們的常識就反对把时間向后推。因此整个区分都寓于人对眞理的估价活动之内，而并不提供任何理由可以认为"眞理"有不依賴于人的认識的任何实际的独立性；試图这样做实际上是誤解了我們的程序；由于一个"眞理"經人处理之后可以看作"独立的"，于是不顾眞理借以得到"独立"存在的过程，认为它本身就是独立的这个想法是純粹抽象的錯誤。再进一步推断說在认識当中邏輯应該完全从人的方面抽象出来，这就恰好象是論証說：由于儿童长大成人脱离父母"独立"了，所以必須把他們理解为根本是独立的，并且必定"一直"就是独立的。

它的估价联系起来，把它說成是对宇宙的有目的的反应 ἔφεσις τοῦ ἀγαθοῦ 的必要部分，我认为这种反应显然給人类生活的斗争以尊严和伟大。这个概念的理論上的重要性是根本的。它对自然主义的每种形式都是很容易地和絕对地致命的。因为，如果任一自然主义体系所依賴的每一"事实"归根到底都是一个估价，一个借助从更广泛的整体中选擇、借助对显得不相干的事物的否定和借助对看来重要的事物的有目的的处理而达到的估价，那么，从在每个步驟上都蘊涵着对人的参照的結果中把对人的参照消灭的作法就显然是荒謬的。因此，人本主义的学說提供了一种对自然主义的防范，那些对采取一种"精神的"人生观感兴趣的人现在旣然十分明晰地看到唯心主义絕对主义提出的防范是全然虛幻的，就应該益发賞識这种防范。因为"絕对的精神本性"在挽救被唯物主义的纏扰所扼杀的人的希望这点上什么也沒有做：我們仅需把"絕对精神"理解为，在自然主义方面成为无力帮助神学家和伦理学家，就象我們早已看到它的无力帮助科学家一样。①

把邏輯和其它规范科学統一起来在实践上比在理論上甚至更有价值。因为这种統一拥护人以完整的形式向宇宙提出他的断言的权利，这种完整的断言作为一种要求，不仅要求眞，还要求善、美、幸福，共同合为一个单一的、不可分解的融合体；并且对当前可能还更重要的是，它証明了我們如自己意愿的那样力求完成这样一个統一的努力是正确的。当然，这个理想能否达到是不能确定地預言的。不过，一种給我們以希望的权利和激励我們敢于去試行的哲学，比起試图以不分靑紅皂白、非邏輯地否定人的估价与事物的眞实性的关系来压碎我們的一元論，諸如斯宾諾莎的哲学，肯定是一个很大的进步。

可是，在专门的哲学中，宣称对科学的形式关系比对宇宙的断言和人的命运更感兴趣算是好的方式，所以我們不妨马上指出人本主义对科学的一种对称分类所提供的重大帮助。如果眞理也是一种估

① 第十二篇論文 §5。

价的話，我們便能了解为什么邏輯象伦理学和美学一样应該試图作出规范判断：如果所有自然科学都利用邏輯判断，并要求邏輯价值，那么我們便也能理解规范科学如何和为什么控制着自然科学。最后，我們看到对立的估价以及在自称的断言和把这种断言选进规范之中的选擇之間所作的区别以完全相似的方式貫徹了一切规范科学。正象凡自称眞实的断言并非一概眞实一样，因此凡自称有益、正确或美的断言也并非一概如此，而終极来說所有这些断言都是要看它們与形成我們最終希望的完满和諧的关系来判定的。

VI

本文一起首便宣布要以双重挑战来作結束，文章旣經說明了实用主义眞理观提供的一些好处，我們必須以非出于好辯而更多地出于关切探討的精神返回来談談这个挑战。因为，一个眞正坚决的理智主义传統的信徒恐怕不会被我們或任何人可能讲的任何东西所打动或說服。他会直截了当地閉上眼睛堵上耳朵并背誦他的信条。也許还不曾有人为违背自己意志的哲学眞理折服。不过，我們的理智主义正在变得不那么坚决了，这些迹象（甚至奇迹）正开始出现。因此，就連那些尙不情愿面对新的解答的人也許能被誘导着看到旧答案里的缺陷。如果因此我們非常謙卑地但坚持不断地引导他們注意到这些缺陷的話，我們也許能使他們看到古老的理智主义遺弃了它的受难者，沒有給他准备下对两个重大問題的答案。因此我們要問，以理智主义的假設为基础，他們建議如何(1)估价一个自称眞实的断言，以及(2)区分这样一个断言和一个确立的眞理？这两个問題构成我的挑战的第一部分。显然它們是健全的問題，并且对任何自称完整的认識論提这样的問題都会是公正的。并且如果这样的答案存在，那么这个答案对理智主义的整个情况旣如此重要，所以我們可以正当地要求它把答案拿出来。如果不拿出来，我們将会耐着性并且希望有一天我們会得到揭示秘密眞理的犒賞；不过人性是軟弱的，时間拖延越长，他們就会越发怀疑〔理智主义〕什么也拿不出来。

我們的挑战的第二部分牽涉到理智主义者对我們的解答的否定。如果我們的十分浅显和肯定的断言：一个真理（断言）的真实性（确实性）是由它的后果的价值来检驗和确立的，是那样大錯而特錯的話，拿出大量包含一个可疑的断言的眞实性（确实性）是由另外一些方法确立的实例，肯定应該沒有困难。因此我想請求擲下一个这类的明确的实例。① 我只要求一个条件。实例中应該眞正存在一个問題，以致在我們加以考查之前它的眞答案就会显出是假的。因为沒有这个条件，我們就不会得到如实用主义者所想的实际认識的例証，实用主义者的理論自称要分辯其中有获得眞理的实际机会和墮入虛假的实际危险的情况。另一方面，如果引用的仅仅是无可怀疑的或詞句上的眞理的例子，并且断言說这些眞理所以眞实不是因为有用，而仅仅因为它們眞实的話，我們就会仅以爭論眞理的历史源流而告終。我們会主张說，它过去一度是可疑的，人們把它作为眞实接受下来是因为它的經过考驗的实用性：我們的对方会駁斥我們的演进說并且断言它始終是眞实的。我們会同意目前它是无可爭辯的，对这个特征的来源我們却不会有一致的看法；而且一般来說我們对已往的史实知道的太少，不足借以确定任一看法。这样我們就会一点也沒有接近解决。

另一方面，借助观察在制造过程中的眞理，我們会推出对已經制成的眞理的本性的結論。眞理是否本性就是实用的，抑或这个說法是对它的性质的卑鄙的誹謗，我們无疑是很希望解决这个問題的。过去主要阻碍做出这个决定的是这个事实：我們的见解尽管公然（私下里尤甚）受到大量的誤解、誤传和誤用，可是誰也沒有认眞想直接地、明确地和彻底地駁斥我們的任一主要論断。② 也許更奇特的是我們的批判者对他們认为自己能够提出的、解决这个业已引发的爭端的替代办法却只字不提。他們既沒有提出对最終可以說是有意义的眞理的任何說明，也沒有提出一个能使我們分辯"眞"和"假"的說明。整个情况是过于奇异和过于有損哲学的声望了，所以，我們眞摯地希望，在那么多和我們激烈地持有异議的知名邏輯学家之中，終久会有些

人如他們的 θυμοειδὲς[3] 容許他們的 φιλόσοφον[4] 所能达到那样清晰和明白地看出（并让我們看到！）他們駁斥这些邪說的途径并如他們的 φιλόσοφον 容許他們的 θυμοειδὲς 所能达到那样勇敢地把自己的意见表达出来。

---

① 泰勒教授試图在«心灵»杂志新編第57期上回答这个挑战的前一个形式。我在新編第59期上以«实用主义与假实用主义»为题的答复，說明他連基本的"皮耳士原則"都誤解了。

② 现在泰勒教授业經以否定心理学与邏輯有任何相关满足了这一要求(«哲学評論»XIV第267，287页)。但是紧接着(287页)他感到不得不論証說，他接受任一信念为真实的动因是一种感情的特有形式！的确，没有这样的感情就不能接受眞理，这个事实构成心理学与邏輯之間十分实在的联系。比較第三篇論文。

③④ 按柏拉图的說法就是灵魂的"精神的"(spirited)部分和"哲学的"(philosophic)部分。

眞理的本性[①]*

提　要

I. 如果使理想脫离人的生活，建立理想便是枉費精力。II. 周阿欽先生将眞理的人的方面抽象出来。III. 他的"理想"因而破产。IV. 黑格尔"辯証法"中的眞理与錯誤。"具体的"共相实际上是抽象的。科学"法則"确实是具体的幷且不象所宣称的那样是无时間性的。理智主义认識論中人和理想之間的割裂。V. 与人本主义的解答的对照。眞理的"符合"及"独立"的观点。两者都是理智主义不可避免的，正如它們以怀疑論告終是必不可免的一样。

I

在地球上蔓延和呼吸的一切动物之中，人最爱打破偶象——因为他也最爱塑造偶象。他总是在从事为自己的喜悅及崇拜而构造理想，又不断发现他所崇拜的是偶象幷打碎他自己的創造。

这个荒唐地浪費精力的过程的原因永远是一样的。建立理想和树立偶象的时候过于缺乏批判精神。对于在其上締造永久性結构的理想的基础所付的注意过少。一个理想必須满足的条件受到忽視。然而这些必要条件幷不复杂。这些条件可以表述如下:

1. 理想必須能为从我們现实的人的观点出发的一个思想所达到。

---

① 本文作为对周阿欽先生（H. H. Joachim）的一本同名的书的評論曾在 Journal of Philosophy（«哲学杂志»）iii. 20（1906年9月27日）上发表。原文略有扩充。

* 根据原书第六篇，第163—178页翻譯。

2. 理想在建造的时候必須与现实的人的生活有关。

3. 理想必須能为人的现实生活的发展所实现。

4. 但是它必須有超乎现实的人的生活之上的"独立的"权威。或者簡言之，理想必須(a)是一个为人的理想，而又須(b)具有超乎人之上的权威。

显而易见，不遵行第一个条件，理想将是幻想的武断創造，这种幻想只把现实当作跃入五里云雾和梦境的跳台。任何凭这样一跃达到的理想只要一試图从理想回到现实，即：将理想应用到现实生活，马上就不得不显露出它的虚幻的性质。于是我們发现我們不能从理想的观点返回；在理想的眩目的光照之下，现实显得可怕和歪曲，陌生而不可理解。我們因此被激怒，我們会感到不禁想宣称彻头彻尾虚伪和有缺陷的不是理想而是现实，并且我們会感到不禁想把我們的"理想"建成一个眞正的愚人乐园。

不遵行第二个条件，我們的理想就变得沒有作用并因此实际沒有意义。一个眞实的为人的理想必須能应用于人的經驗的世界。一个理想若不能这样应用，則即使它可能令天使傾倒，使絕对得救，也不是一个为人的理想。而显然，一个一跃而就的理想非常肯定会証明是不能这样应用的。由于它不是从现实循序漸进达到的，它不能返回现实世界，启发现实世界在迷茫中的摸索。它的存在归于病态的幻觉；它的运用归于非理性的命令。

不遵行第三个条件，理想便失去逼迫的力量。不可能的东西就不是强制性的根源，不是吸引的中心：以达到不可能的东西为目的也是不合理性的。理想如果能实现便不是理想这一想法是从这个事实推出的虚假的結論，这事实就是：理想是递进的，当现实接近了一度似乎是理想的水平时，理想又展开了。这个想法忽視了这样一个事实：在整个过程中，理想必須被設想为本质上是可以实现的。如果沒有了这个对它的可能性的信念，我們的献身于理想马上就显得愚蠢了。

不过，人們通常为了第四个条件牺牲了其它三个条件。理想被

违背自然地投射到一个非人的領域，为了保証理想的独立和提高它們的权威使它們与人的生活脫离，造成了理想的无实际效用及不可能。这个过程的自我挫败的性質已經解释过了。我們也可以表明这个过程是以理想的权威和“独立性”的根本上錯誤的概念为基础的。我們一定不能把理想的“权威”設想为是强加于人的；它必須是由人自由地构成和承认的。我們也不能把理想的“独立”設想为絕对的；它不能意謂与人的生活沒有关系。独立至多只能是相对的，是实际事实的一种試探性的簡化，是排除这个或那个不重要的情况、这个或那个不合拍的愿望、这个或那个不协調的要求。但是树立一个完全脫离现世条件、人的心理和个人要求而独立的理想，論証說由于經驗表明我們可以撇弃某些这类的特征，因此所有特征都可以先天地一体排除，这似乎仅仅是例示了“合成推理”的謬誤(fallacy of ‘composition’)。我們永远不該忘記，在任何起实际作用的理想中，“独立性”都是相应变化的，并且严格地限于它的效用所要求的意义和范圍。

II

这些思考不是全部出于周阿欽先生有趣的和有益的論文的启发，但是这些思考在这篇論文中发觉了丰富的例証。看到一个正直的人眞心誠意地对他灵魂的偶象实施着打破偶象的技艺，永远是一幅感人至深的景象，但是任何一个曾經考察过人的理想的作用的人都会預言，周阿欽先生自己以漂亮詞句所表白的(第171—180页)对眞理的本性的考察要完全失敗。

周阿欽先生的失敗是由充滿他的关于眞理的理想的那些基本假定招致的。

(1) 他假定“批判的”問題过时了。他沒有在任何地方流露出他感到有提这个問題的任何必要:“我怎样能认識我曾假定的一切？假定的事实怎样才能与我对它們的认識取得一致？”因此他沒有提出他的理想是怎样达到的問題。

(2) 这就致使他假定了一个不可能的論点，而不理解能从这个論点說的任何話都与人的生活的事实无絲毫关系，等到他理解这点时已經太晚了。他假定"眞理的本性"关系到的是"一个理想地完整的經驗的特征"而不是人的心灵的实际程序，这样他就不可避免要规定"能有一个幷且只有一个这样的經驗；或者是只有一个有重要意义的整体，它的重要意义在所要求的意思上是自我包含着的。因为它是絕对的自我完成，絕对地自我包含的重要意义，这一点是作为設准設定了的；除去絕对的个体性——除去这个完全完整的經驗——什么也滿足不了这个設准。人的认識，不仅仅是我的或你的认識，而且連世界上在认識发展的任何阶段上的最好最充分的认識——从这个理想地完整的意义上来說，显然都不是有重要意义的整体。因此，从人的心智的观点来看，眞理是一个理想，幷且是一个作为理想或在其完整性之中永远不能象人的經驗一样现实的理想。"①

(3) 旣然假定了这一理想，他就不得不尽可能抽离一切人的、现实的和具体的事物。但是这个抽象最終表明是行不通的，最后当使他的眞理的概念接触到人的錯誤这一事实时，这个概念便必然不可收拾地崩潰：因为这是在它所不齿的现实的重压之下陷入了一个假理想的泡沫般的內部空虛之中。

我們能够用周阿欽先生自己的話来說明他确曾做过所有这些假定。他在第178页上这样描述他的这个观点的假定："眞理的本身是唯一的、完整的和圓滿的，一切思維及一切經驗都在眞理的认可范围以內活动幷服从眞理的昭然若揭的权威；我从未怀疑过这一点。"不必要怀疑，我們說如果他只要曾經稍微自愿地考查一下这个假定，也許他就不会到末了不得不怀疑这么多。因为，把他所設定的理想的

① 第78—79页。所描述的理想显然不是一种为人的理想。周阿欽先生自然感到人的語言不适合作描述它的手段。所以在第83页脚注中声称虽然他称其为"經驗"，但这个詞是"令人不滿意的"，他所以使用它仅因为"上帝"一詞会"使人誤解"，而"絕对"和"理念"等詞已成专用的詞汇。

特征来自何方的問題这样一笔勾消肯定是缺乏批判精神的。按照定义他也把作为一种人的理想的眞理的概念勾消了。因此他在前言上說他不准备討論人本主义的眞理概念实在是多余的。他不可能討論；从他的观点是看不见人本主义的见解的，并且他不得不把人本主义的见解看成似乎是“对眞理的一种通盘否定”。

从周阿欽先生的观点看来，人的认識只能呈现为一种不可解地背离“**理想**”的宁靜、純洁与完善的衰退，呈现为一种他有責任“尽全力来怀疑”的“非现实的抽象”的混乱（第59页）。或者照他更完全的說法就是（第167—168页）：“我們认識到这个或那个认識着的心灵——更不必說那个合在一起来区分这个‘人’和那个‘人’或这个‘自我’和那个‘自我’的特质的混乱的集合体——的差异只是为了把它撂在一边，并且有必要的話可以打折扣地取它的价值。这些差异是在眞理借以得到反映的媒介中存在的偶然的不完善性，浮面的不规則性；是知識通过它得以傾注的导管中的局限性。它們好比是知識之流上的泡沫；它們在水面上創造的任意的变异的瞬間一现并未波及一条齐一而无时間性的滷滷巨流的深处。我的和你的思維，我的和你的自我，特殊的暫时过程以及在极度不和諧时成为錯誤的、那些有限‘样式’的极端的自我实体化：这些都是不知怎地(somehow)① 与已知眞理相联系的偶发事件，但是它們自身和它們联系的方式却被从认識論中一笔勾消。”②

因此，认識論“研究的是作为无时間性的与普遍的已知眞理”（第168页），并且科学判断不能“在所有偶然的和混乱的心灵装置中”（第115页）“关系到作为‘这个’或‘那个’、即作为通过其独有的心理历史发展起来的特质区分开的个人心灵的具体思維。”（第93页）

或如他最終以及最坦率地說道（第118页），“我不探討邏輯学家怎么能从‘心理的个人’过渡到‘邏輯主体’，怎么能从这个现实的思維（以及它所有的心理机构与特有的装置）过渡到把眞理断言为肯定普遍意义的思維。我深信，邏輯学家从来不曾眞正从在所假定意义上的这个个别思維者出发；并且假若他是从此出发的話，从这种心理

虛构到认識主体的过渡将会是不可能的。”

显而易见，无論如何周阿欽先生决沒有从“这个个别思維者”出发，同样地他也从未想到过这个个别思維者。他象柏拉图一样，既經假定了他的“邏輯”观点，就連这个观点表明行不通的时候，也从未怀疑过心理事实的不符合仅仅是不相干和混乱。他說(第 82 页)“我們一直在呼吁全面扭轉这个态度”(从现实出发的态度)。“在我們眼中，坚固、实在和充分现实的是**理想**。有限的經驗是在**理想**中扎根的。它們分享它的现实性[3]并从中汲取它們具有的每一本性及可設想性。由于有限的經驗在其下显示了它們支离破碎的活动的条件，沒有因此限制**理想**的存在，便譴責理想，或者由于这种不完善的語言的可設想性过于含混曖昧以至不能用于**理想**，便否定**理想**是可設想的，这样做是一种乖张的态度。”

III

那么，这个**理想**的观点是什么呢？第 76 页告訴我們說“**眞理**就

---

① 象形而上学一样，理智主义的邏輯到来了，当它的虛假抽象不中用的时候，总是求救于这个魔术般的字眼！一个不顾情面的坦率的批評者不禁想把所有这样的段落中的这个詞都換上小鸡蛋(Humpty—Dumpty 指英国童謠——譯者)的口头語“决不怎么！”(“Nohow!”)

② 周阿欽先生曾对我在«心灵»杂志，新編，第 63 期，第 412 页上引用这节文字提过抗議，并声明这节所表达的是他正在攻击的观点。的确，他对这节所說的观点总的来說似乎不完全滿意，但是引用其中一部分来說明他和这种观点所共有的一个一般困难，我看不能說是屈枉了他。他对它的(十分温和的)“攻击”关系到的似乎仅是我未曾引用的一部分，即这个字面上的問題：是否那陷入困难的东西必須称作“形而上学”还是称作“认識論”，以及設若是后面一种，是否可以召喚“形而上学”来援救。他正确地駁斥說，困难是不能象这样来逃避的。但是我引用了他来証明的主要問題是人世間的錯誤怎样与天上的“理想”得以相容，对此他仅只說(第 169 页)：“我們必須要能表明极端的对立与对对立的克服都是那种自我完成中的主要环节。”好吧，可是这除了是对他自己的表明的未完成的設准以外还能是什么呢？

③ 周阿欽先生就这样滑过了“共性”的难关。柏拉图至少曾看到了它的重要。

其主要本性説就是系統的連貫性，这种連貫性是有重要意义的整体的特征。一个'有重要意义的整体'是一个組成了的、自我完成着和自我完成了的个人經驗。它的組成便是它的自我完成的过程和它的个体性的具体表现。"

只要"理想"的这个观点能站得住脚，只要能把"个别思維者"从探索中全然去掉，那么这些話就說得很好！不幸的是他不能。

知識之树只要"不知怎地"給人看到了，則就是在邏輯学家的乐园里，也不能保住不受人的亵瀆。不但如此，邏輯学家还終将被"人的經驗的二重性"的魔鬼似的計謀赶出去，这种二重性具有"其普遍性和独立性然而也还有其个体性和其对个人及私有条件的依賴性"（第29页）。"眞、美、善是无时間性的、普遍的、独立的构造；但是，在有限主体的思維中、在灭亡中的人的行动与意志中被表现出来，对眞、美、善也是主要的"（第163页）。它們"在现实世界中呈现，在有限的經驗中存在……并且它們的生命（至少这种生命的一方面）是判断、感情、意志——有限的个人的过程和活动。眞理如果要是为我的，它就必須进入我的理智的努力之中"，不管它怎样脫离"我借以达到对它的认識的过程"而"独立"（第21页）。

难怪"人的經驗"是"悖論性的"（第23页），并且到最后"理想"应付不了它的"二重性"！沒有为錯誤留余地；但錯誤却頗为难解地存在着。这样，錯誤就成了有限的东西的"独立宣言"，是某种完全"不能想象的"东西，"在那里凡是宣告的都不实在，沒有什么实在的被宣告"（第163页）。

所以"連貫性这个理想""一进港口便遭到复灭"（第171页）。"它必須要使'人的經驗的二重性'可以理解"（第170页）；它未能适应"既必須又不能完全满足"的"要求"（第171页）。整个"航程以慘剧告終，并且这是一个不可避免的慘剧"（第171页）。

周阿欽先生英勇地駕着这只建造不良的船駛向預先注定的失敗，那些拒絕寄身該船的人对着横祸自鳴得意将会是胸襟狭窄；① 但是指出为什么灾难从一开始就不可避免則无不可。

尽管这个完整的理想主张"具体性"，切望有"一个自我完成的个体性"，可是它倚赖的却是未能証实的抽象，这种抽象脱离了我們能够达到和考查或关切达到和考查的唯一的认識和眞理的最主要特征。正如斯陶特(Stout)教授所說的那样[2]，"我們最先熟悉的唯一的认識是个人方面的认識，經驗的、历史的自我的认識"。一切实在的眞理都是人性的，一切现实的认識都被人的人格的目的、兴趣、感情和意志彻底充满。周阿欽先生沒有权利把这些事实看成是歪曲的騷扰：它們是知識之树的根。他无权把认識当成好象与个人无关：甚至在科学上也从未眞正消灭"个人差距"[3]，而在哲学上将个人差距渗透一切的影响抽象出去的企图是要得到自我懲罰的。他无权假定从认識的充分具体性来領会我們的认識对它的"客观性"将是致命的；他应該已經研究过人怎样从个人判断前进到关于眞理的社会协議并最終建造起理想，这些理想意在指导我們的期望，但当它們一与人的认識失去接触时，它們马上就失去自己的重要的意义。

当然，周阿欽先生必然要为这种缺乏批判的假定付出受懲罰的代价。他根本未能描述任何类似人的认識的实际过程的东西。他同样未能刻画科学的工作。他甚至未能使自己的抽象理想自圓其說：它在自身的重压下分崩离析了；尽管这个理想自称絕对，它却沒有任何权威；尽管它冀获"連貫性"，它却不連貫，連自身都不連貫。

此外，这些缺陷是紧密地相互交織着。由于他曾假定絕对的观点并把每一判断的个人的周圍联系抽象出去，所以他永远也不能把握任何判断的实际意义。他看不到意义寓于判断的使用，寓于判断与一个认識的目的的关系，寓于它的适应一个特殊問題，寓于它的滿

---

① 由此看来布拉德雷先生关于"耶利哥"的安全(Jericho 见《旧約》《撒母耳記下》十章、五节，隐喻遥远而不确定的地方——譯者)的吹嘘似乎特別放的不是地方！

② Arist. Soc. Proc. (《亚里士多德协会会議記录》) 1905—1906 年，第 350 頁。

③ 比較我对周阿欽先生的另一篇論文的討論，见《心灵》杂志，第 71 期，第 404—405 頁。

足一个需要。由于忽视(从对立观点看来是明显的东西)意义取决于目的和意义要求应用，他便将自己局限于可能意义并运行在一个虚弱无力的鬼魅世界之中。只有在这样一个抽除人性、实体化的抽象的幻影之中，真理才能显得沒有时間性和不可变更，判断才能在孤立中具有意义(第 90 页)，才能确实具有它們"肯定"和"要求"的"眞实性"(第 108—109 页)，思維才能运行、生活和扩展到空間及时間以外(第 176 页)。

但是这些都是伴随一种行不通的观点而发生的幻象并且整个黑格尔辯証法的女妖大宴会事实上始自任性的、不可能的认識的非人化。

IV

黑格尔的辯証法主要是一种要确定意义自身和意义在脫离它們的应用与实际作用的抽象中的連結性的企图，并且在某种意义上說是所有这种企图的頂点。但是它失敗了，因为它同样不曾觉察"范畴"自身不意謂任何东西，范畴的意义寓于运用它的目的。黑格尔曾觉察到——他竟然觉察到这一点是他极大的荣誉——抽象就自身来看"越高級"它也就越空虛：这样，在思維的"哲理"(意即抽象)沉思中似乎就出现了递进的意义的丧失，逐渐抽去內容，直到抵达最高級"范畴"即"**存在**"，事实上"存在"显得与"虛无"沒有区别。黑格尔看到这是錯誤的，便竭力想为这个思維上的疾病寻找治疗的方法，而把他的"辯証法"提供为思維可能返回"精神"的具体性的途径。这就是說，他觉察到具体实际上比抽象高級，并因而要求人們应該把一个要在实际上有价值的共相理解为"具体的"。因此"具体的共相"就是对矫正抽象的錯誤的某样东西的要求。但不幸的是具体的共相并不足以做到这一步。因为黑格尔不曾看到(1)他的問題是不实在的；以及(2)他对問題的解决是虛幻的。

(1) 黑格尔着手医治的思維疾病并不眞正存在：它是哲学家的一种虛构，一种对实际人的认識的有缺点的分析的产物。如果我們

不把思維的实际作用抽象出去，我們就沒有必要借助辯証法的盘旋回轉引伸出一个具体的共相。因为在其实际使用当中一切共相都是具体的。因为它們被应用于一个具体的情境之中。这对"存在"以及对"精神"都是眞实的。在任何时候，当我們实际有机会来断言"存在"，亦即把任何东西都包括在那个最高的类(summum genus)之中，我們的意思就是把它和实在的具体整体联系起来，而不是把它包括在一个空洞的范畴之中。如果导至这断言的一連串思維的目的不曾被抽象出去的話，这一点就会始終是明显的。一切抽象都是为一个目的进行的，并且一切抽象都意在被应用和在它們支配它們被应用于其上的个别情况中恢复全部具体性。因此个别情况的"抽象性"对人本主义的认識論不构成問題，并且只要觉察到抽象的用法就簡单地治好了"抽象的錯誤"。

(2) 就算黑格尔的困难不属于我們只要不陷入其中就可避免的那种困难，他的"具体的共相"也不是避免困难的途径。在不加以应用的条件下，"具体的共相"永远不是完全具体的。"辯証法"就象柏拉图的"理念"一样不会回到抽象的(有目的的)过程所自始的具体的个别。辯証法到"精神"的"范疇"就停止了，并假定它是应用于实在并且不能被誤用的了。但是，既然一个不能应用的"范疇"显然是沒有意义的，那么辯証法在具体"精神"上的应用便成为眞正的問題。辯証法不能解决这个問題；的确，它甚至沒有怀疑到問題的存在。因此"具体的共相"之自称具体純粹是一种"虛张声势"。它是并且仍将是一个十足的抽象，因为它未曾把握抽象的功用。它把认識过程的个人方面抽象出去，沒有觉察到这样一来它就消除了自己存在的理由。在其它方面具体的共相也不是它自以为所是的那样。它甚至不是一个眞实的共相，因为它并沒有支配殊相的力量；尽管它在理論上作了种种保証，在实践上它却把殊相看作混乱与非理性的而加以否定了。反之，实际上有作用和被用于现实认識中的諸"共相"永远是特殊的，这就是說它們是在"此时"和"此地"被应用于"这个"的。

故此黑格尔的"共相"既不曾在普通认識中出现也不曾在科学认

識中出现。科学的"共相"("法則")只有被用于特殊情况时才有生命；它們試图系統表述事物的习性并且旨在成为指导我們去处理事物的规則。因此，断言說(第110页)"科学思維在共相中运行"以及說"在植物学科学中类似'树是綠的'这样一个知觉判断本身是沒有地位的"，这样的断言只說出了眞理的較不重要的一半。因为实际上共相是被应用的共相，植物学科学如果不处理个别树的行为的話，它就将沒有价值，較为更抽象的判断如果不能借助适用于更大量的"殊相"来表明它們的实用力量的話，植物学科学也不会珍視它們。总之，我們的科学程序无論如何也不认可不能应用的共相具有任何价值这个观念，并且所宣称的科学眞理的"永恒性"仅只是由脫离目的的抽象所引起的一个幻象。①

但是，黑格尔的"共相"不仅錯誤地表现了科学的"法則"，它同样歪曲了我們对"殊相"的见解。它自身作为一个抽象，构成了"个人心灵"这个妖魔，大概是为了某种比它自身更可怕的东西也許会阻止我們承认平易的事实。但是它的"个人心灵"是一种借助从具体心灵中排除一切价値而形成的虛构。② 在现实的心灵中价值是作为心理事实而与理想和个人物质一起全部呈现出来的，它們都能和諧地为保存个人生活貢献力量。③

因此，我們沒有理由或誘因来把"殊相"和"共相"对立起来，把任何心灵的实际內容当作"偶然"、"不相干"或"混乱"的而加以否定。这就是說，对一个眞正从"有限經驗"出发的人来說〔情况就是这样〕。但是，只是周阿欽先生的渾厚的幻想才使他以为他已經努力做到了这一点(第115页)。他对"理想"的假定事实上使他丧失了按照其实况

① 如洪利(Hoernle)教授簡洁地說道，"科学只离开它們在任一所与情况中的暂时环境来系統表述它的概念和法則，这样做是为了能更好地理解和控制现象在时間中的承續"(《心灵》杂志，XIV，329)。比較《人本主义》第103—105页；《形式邏輯》第二十一章。

② 比較第三篇論文§14。

③ 比較第三篇論文§3。

描述人的經驗的能力。事实上他把人的經驗分割成一个（照他的想法）超人的部分和另一个若非兽性的也是可鄙的部分。但是这两部分将不連貫甚至不銜接，他的认識論就在它們中間塌了台。

換句話說，周阿欽先生曾想方設法重新打开了一个从未眞正封口的旧創伤。当絕对主义的认識論被彻底地往尽头处思考的时候，在每个絕对主义的认識論里，在眞理的"人的"和"絕对的"方面之間就存在并且必然存在一个张开的二元論的断裂。这个断裂上面沒有横跨的桥梁；可是神秘主义者常常幻想他能駕在愿望的羽翼上御风飘过。周阿欽先生过于多疑又过于誠实，不能耍这种騙术，但是旧日的錯誤把他領进了旧日的死胡同。理想再次被同它札在现实中的根分开；它再次被煽动起来超越我們的經驗；它再次拒絕返回人世間和把它超度出来。抗議說什么(第 62 页)"共相不是和它的諸殊相并行存在的另一个实体"也是徒然的。由于拒絕把共相設想为人的和由人寓于諸殊相之中的，他自己已把共相弄成了这个样子。

如果他不愿意把共相設想为一件人的工具，設想为在其使用中存在和为其使用存在，如果他愿意坚持认为它必須是"独立的"，它就必定被抬高到丧失了一切眞实的为我們的重要意义。这样，我們就仍不免要把往昔亚里士多德对柏拉图的理念的抗議重复一遍，以抗議黑格尔的共相。如果共相超然于人的认識之上，它显然要失敗，因为它成了沒有效用的、对我們既无意义又无兴趣的复制品：如果共相試图对付人的认識的話，它便成了想吞沒人的非人的怪物，并且更显然是要失敗的，然后它就用荼毒我們、蔑視我們来进行报复。不論在哪种情况下人性的和理想的也不能和諧地結合起来，它們的二重性也不能克服。不过，这个二重性是由开始时假定的一个非人的观点引起的；如果我們以考查怎样証实"眞理"和发现錯誤作为探討的起点的話，就不会产生阻碍道路的"二重性"了。①

---

① 請将所有这些与第二篇論文 §§16—18 和第三篇論文 §§17—18 的論証作一比較。

V

討論周阿欽先生的观点实际上不言而喻就是对周阿欽先生的論文所能加給的最高贊扬。因为这意味着：既經假定了这个观点，他就貫彻始終地和严謹地把观点的含义一直发揮到痛苦的尽头。的确，看起来在所有"盎格魯—黑格尔"学派的作家之中他最牢固地抓住了他們的中心問題，最誠实地面对了他們的困难，最清楚地表明了他們的学說实在是什么意思和它們实在导向何方。也許我們不能期望他的結論应該受到这一学派所有(甚或任何)成員的欢迎；但是他使人如此清楚地看到这一爭点，这就是对哲学非同小可的貢献。其它站得远到足以享受他的批判的光輝而不至为其火力炙焦的哲学家将会照这个批判的眞实价值来賞識这个貢献。尤其是人本主义者，他們将从周阿欽先生对与他們的正相反对的态度所作的毫不妥协的表述中得到不小教益。他們将滿意地注意到在一切主要論点上他和他們之間的平行是如何密切，他和他們之間的对立是如何全面，并且他們将把这个〔现象〕看作是証明了其分歧始自对同一問題的不同回答的敌对见解的內在一致性。他們会为这件事欢欣鼓舞：周阿欽先生已毫不含糊地表达了大量概念，这些是他們早就疑心到他們对手怀有的概念，并且是他們希望看到在紙上加以陈述的。他們也不会为周阿欽先生的劳作所得出的反面結果而惋惜。相反地，理智主义試图不顾认識在人的生活中的现实作用来解释"认識如何可能"这一問題的作法的最后崩潰越是广泛地被人看到，他会越是欣慰。

有鉴于周阿欽先生的作品的基本价値，再提到次要的缺点似乎是不礼貌的。但可惜的是他沒有从"与——实在——符合"这个眞理观的最淳朴形式出发，他反而完全避免考虑它。因为这个观点的感觉主义的形式，亦即使思維参照知觉的检驗，是最讲得通和最少不恰当的。的确，撇开背后的解释不談，这个观点描述的显然是实际发生在我們认識中的过程，这个观点并非虛假而是不全面。它一般仅仅意味着当我們的判断走在知觉前面的时候，知觉并不証明它們是虛

假的。

再者，我們感到沿着理智主义的路綫，即柏特兰·罗素和 G. E. 摩尔两先生制定的路綫，把实在是"独立"的概念进行到底的最为貫徹始終的企图在第 51—55 页上不是被駁倒了，而是被拒絕了。无論如何，对这个理論提出的异議似乎同样打击了那个尽管已經垮台可是周阿欽先生依然恋恋不舍的理論：两个理論的基本假定是同一的，即經驗不应該使"事实"有所不同；这也就是他們的基本困难之所在，即在設定了这个"独立的"眞理以后怎样使它和人的精神发生联系。现在这个关系不得不被設想为不知怎样[1]的"符合"；因此在批判这个符合的概念时，周阿欽先生似乎再次駁倒了他自己的假設。[2]

的确，这好象就是整个問題的結論：当我們发现周阿欽先生和罗素先生的邏輯失敗之所在，正好是柏拉图的邏輯在《泰阿泰德篇》中失敗之所在，即敗于錯誤的存在，并且敗于同一理由，即由于它任意把陷入錯誤的人的认識抽象化，恰好敗于布拉德雷先生失敗之所在，恰好敗于曾被預言失敗的地点[3]；当我們发现邏輯学家不能說明认識的經驗事实，并且他們越努力解释它，也就越来越深地陷入怀疑論的流沙，当推論成了"悖論"和有甚于神学的神秘，当我們的推理不是必須被看成"非理性的"就是必須被看成"邏輯以外的"并且当我們要把这个事实和 A. W. 摩尔教授正确地提起注意的事项[4]——我們的实际认識无时无刻不在增长并循序漸进地改善人的实际命运——作

① 比較第四篇論文 §7。

② 当然在两种情况中这个問題的表述都是錯誤的。我們不該問"我們的判断怎么能够揭示独立的事实?"我們应該問：什么时候、为什么和由于什么內在的特质，我們的某些判断具有这种被說成是判断所有的、超驗的、"对一个独立事实的参照"。这样看来这个理由是实用的：那些判断参照的是已經达到(相对)稳定和实用的可靠的"独立事实"。

③ 比較《人本主义》第 48 页和第四篇論文，第 3—5 节。

④ The Functional versus the Representational Theory of knowledge in Locke's Essay (《洛克論文中机能的对表现的认識論》)第一章。

一对照，这时我們难道不該停下来仔細考虑一个可能的、代替那条既致命又荒謬的进程的办法了嗎？难道现在不是到了把康德的“哥白尼式的观点变更”最終认眞地用于实践，把眞理不奉献給偶象或供奉給“理想”作祭品，而是終于把它的人性的美和淳朴描繪出来的时候了嗎？

眞理的制造*

提要

§1. 将“眞理”与“事实”联系起来的問題。設想“事实”“独立”于我們的认識的困难：(a)实在論的悖論；(b)理性主义外加的矛盾。古老的假設必須拋弃。(1)眞理是人的；(2)事实不是“独立的”，而是(3)依賴于我們的认識并和它相关联的。§2.确认自称眞理的断言和避免錯誤的問題。§3.实际的认識是我們的起点：它的受实用主义的眞理的检驗所支配的七个特征。§4.关于先前的认識的事实。§5.接受事实作基础。事实的歧义：“实在的”事实是借助一个选擇过程从“第一”〔实在〕中演化出来的。个人接受事实的“各种方式”。事实决不仅仅是客观的。§6.“客观性”的問題。它不＝不愉快性。实用主义承认“不愉快的事实”以及承认的动机。§7.兴趣和目的在我們的认識中的地位。“善”与“目的”。§8.以断言的后果証实断言。§9.(a)完全的成功；(b)部分的和有条件的成功导向方法論的或实践的“眞”；(c)失敗及其各种解释。§10.认識的生长是有效性的生长，也是“体系”的生长，但“体系”是由它的有效性来检驗的。§11.眞理的制造应用于未来与应用于过去。对眞理的預期与重新估价。能否将一切眞理都設想为“制造成的”？困难的情况。“从无中創造出万物”是沒有的。“先前的认識”与“接受事实”的問題。§12.实用主义地对待“先前的认識”。不能被认識的根本眞理是无用的。§13.“眞理的制造”事实上是“实在的制造”：(a)信仰、观念和欲望是使这个世界具有形相的眞实力量；(b)理想的有效性；(c)“发现”依靠努力。§14.进一步分析事实的基础便实实在在是形而上学，实用主义的方法用不着走这么远。实用主义的价值間的冲突：(1)常識的实在世界的价值，和(2)眞

---

* 根据原书第七篇，第179—203页翻譯。

理的制造的价值。但是第(2)之有較高的威信,是因为第(1)是实用地构成的。再說,实际的实在的制造可能与我們自已的实在的制造是类似的。

§1. “眞理的制造”这个問題是从当前的认識論情境上的两点产生的。它源出于两个迫切的問題——(1)“眞理”是怎样与“事实”联系的;以及(2)怎样把“錯誤”与“眞理”区别开来,或怎样証实自称“眞理”的断言。

我們业已大量地看到,在这两个問題上,理智主义的认識論已經証明它們自己完全进入了絕境。它們提問題的方式使回答成为不可能。它們的“学說”到最后只等于是失敗的自白。它們不能理解怎么可能有錯誤,或不論怎样如果錯誤存在了,如何才能把它和眞理区别开;它們对眞理是怎样制造的这个問題能够提出的唯一答案,就是宣称眞理决不会实在是制造成的,而是象我們人的眞理必須向它靠攏的永恒理想一样,必定是现成地預先存在的(它是存在于一个非人的心灵里,还是存在于超出天空以外的空間,抑或是存在于独立的实在之中,这是个人的趣味問題)。可是結果当理智主义的认識論自己表明我們要达到这个理想是永远不可能的时候,我們除了认为这个答案根本不是答案以外还有什么办法?

此外,理智主义的认識論在眞理与事实的关系这点上自行卷入了不可克服的困难。这些认識論从眞理必須是对“独立”事实的把握这个未經批判的假設出发;可是它們不能理解“事实”怎么能“独立”于我們的认識。因为,如果事实以任何方式依賴于我們的話,它怎么还会是“事实”,“眞理”又怎么还会是眞的呢?我們能够制造“眞理”和“事实”嗎?不准抱这种荒謬的、不虔誠的想法!可是我們人的认識所做的似乎正是这些事,这一点簡直太明显了。而且还是以在这种认識論看来必然似乎是最可怀疑的方式做的。因为我們的人的认識使用了許多专断过程,这些过程仅仅受它們对我們人的天性所具的心理上的支配力的控制,并且当这些过程被抽象出去的时候,认識

簡直就不再起作用了。但是，理智主义一定要追問：这样的过程怎么能不只是主观的呢，我們怎么敢于把它們归于一个永恒的心灵，归于独立的实在呢？这簡直是荒唐已极。可是，如果这些过程仅仅是主观的，它們不就必然要毫无希望地沾污事实，歪曲实在的形象，并且使我們的“眞理”完全不适于成为它被假定为必須是的那种对实在的不夹杂感情的反映了嗎？

从哪个方面来接近这个迷团是无关重要的。如果我們从“实在論的”方面来接近它，那么我們便遇到这些純粹的、十足的、不可置信的悖論，即：“独立事实”是(1)通过一个据假設为它所“超越”的过程而为人认識的；(2)它是通过一种被承认大部分是(如果不全部是)任意的主观活动而为人所把握的；(3)这对事实来說不造成任何区别；以及(4)我們还必須知道这样一点，即我們必須知道：自在的和在认識之外的事实与在我們认識中出现的事实之間的“符合”不知怎么是完善的和完全的！

如果我們从絕对論这方面来接近这个迷团的話，我們就发见一个加于“独立事实”之上的或者也許取代了“独立事实”的“眞理的永恒理想”。在前一种情形里，我們所得到的显然无非只是把問題复杂化了。因为现在将出现这样的問題：“永恒的眞理”是怎样与“独立事实”联系的，以及它們二者将怎样与为我們的“眞理”和“事实”相联系。不过就是在后一种情形里我們也无所获益，因为这个理想仍然被认为是“独立”于我們和我們的所作所为的。因此困难完全依然如故。不，由于要求我們必須知道人的东西与理想的东西之間的“符合”必須是不完善的又是完善的又更增加了这些困难！因为这种理想的东西是这样构成的，即我們的认識不能充分觉察它，但同时我們的认識却又必須充分觉察它，以便我們可以借助观察我們的认識与它的“符合”来确定我們的认識的“眞实性”！因此，如絕对論所設想的絕对眞理不仅作为我們的眞理的标准是无用的，因为我們不具有絕对的眞理，并且我們不能拿它来和我們的眞理作比較，也不能估价我們的眞理在何处以及在什么程度上不及它的“神圣的”原型；絕对的

眞理不仅是使一大堆必須拿来加以互相适应和从中組合成“客观的”眞理及实践生活的“共同”世界的(人的)眞理概念又增加了一个。絕对眞理的概念肯定是有害的，它积极地瓦解了整个眞理的概念，并孕育着自我毁灭的后果。

这个情境的发展我們已經在第二、三、四篇論文，第五篇論文的§§3—5和§§7—8以及在第六篇論文中追索过了，的确，这个情境的困难与反乎理性应該說是足以使那些相信理智主义假設是充分的最为理性主义的信念都躊躇不前，并迫使它至少要考查一下实用主义胆敢提出的对这一問題的替代的概念！

当然，对于我們这是再清楚不过了：旧的假設是錯誤的，它們的結果的荒謬証明它們是錯誤的，我們必須抛弃它們。我們将坦率地推断——(1)不管我們是否已締造了一种完全无懈可击的认識論，总之，再閉眼不看在眞理的制造中主观活动的重要性及遍在性是愚蠢的。必須坦率地承认眞理是人的眞理，并且不能沒有人的努力和主动而生成；人的行动是受心理条件制約的；因此人的兴趣、欲望、感情、滿足、目的、希望与恐惧都具体充分与认識論有关，并且决不能把它們抽象出去。

(2)我們将看出我們必須抛弃这个关于不能认識的、甚或借助最不需代价的奇迹也不能和我們联系起来或彼此发生联系的眞正“独立的”眞理与事实的无用的概念。如果我們坚持要保留这个詞，那么我們无論如何也不能再用它来标志把人性的与不可能和人联系的非人性的东西联系起来的問題。我們至少要实用主义地解释这个詞，把它当成一个在既引伸出为人的“眞理”又引伸出为人的“事实”的认識过程內部辨别某些行为、区划某些估价的詞。①

(3)因此，不要将我們的机智滥用于試图統一被我們自己弄成矛盾了的概念，让我們来尝試一下另一冒险的历程，即提出一种完全地和一貫地有所依賴的眞理来看看，說它依賴，这就是說这种眞理是

① 比較第十九篇論文§10。

依賴于人的生活，滿足生活的需要的，它是由我們制造的，参照我們的經驗，并且在它的认識作用的过程中內在地演化出每件被称作“实在的”、“絕对的”和“超越的”东西。至少开始时它将比把人和“理想”或“实在”假設为对立的理論有这样一个大优点：我們将不必費很大力气去使它的各項彼此联系和使它們与人的生活联系起来。

§2. 第二个問題是怎样把自称“确实”已經判断过了的断言加以証实和如何区分“眞理”与“錯誤”的問題，这个問題以一种还要更直接的方式提出了“眞理的制造”的問題。的确，我們可以說以这个形式出现的这一問題是最为实用主义的問題，并且我們已經向它的解决迈出了几步。我們已經看到在“自称”和“确实性”之間的区别的性质及其重要性（第五篇論文）。我們也不妨把下述情况視为理所当然，即既然自称的本身沒有任何东西告訴我們它是否有效（第三篇論文§18），那么自称的确认就必需依靠它們的后果（第一篇論文）。我們也証明了邏輯应該在充分的具体性中来考虑我們眞正的人的认識（第三篇論文）。最后，我們曾提出我們应該把理性主义眞理說的失敗，追索到它由来已久的拒絕这样作（第五、二、六、三、四篇論文），尤其是拒絕承认錯誤的問題和拒絕协助人的推理者区别錯誤与眞理。

但是这一切并不足以使我們肯定地領悟眞理的制造。要做到这点我們必須更詳細地分析一个实际认識的簡单事例。不过这是有困难的，其所以困难，与其說是由于在觉察我們正在做什么上面有任何內在的困难，还不如說是由于对实际人的认識的沉思已經被废弃到了如此的程度，由于我們已經把最簡单的事实翻譯成如此不可思議的奇怪的語言，以至我們很难給实际发生的事情以足够的注意。哲学家們曾竭尽心智来証明，要以最明显的方式来检驗最簡单的眞理而不把“**范疇的先驗的演繹**”或“**概念的辯証法**”扯进来是不可能的，至少是无法自圓其說的。与此同时他們忘記了我們的认識的十分眞实的前題，并且一心一意地将这个事实从他們的視綫中排除出去，即我們全部的“眞理”是在这样一些人的生活中間作为个人肯定出现的，

这些人在实践上对获得眞理和避免錯誤感到兴趣。因此，当我把一个从远处向我走来的某人当成我的兄弟，以后看出幷不是的时候，糾正这个錯誤的断言似乎是任何人都完全能做到的认識行动：把这个行动当成为“高級邏輯”的发韌者或“**絕对理念之自我发展**”的观看者所特有的权利，而同时完全无視这个事实，即(a)我正在焦慮地期待我兄弟，而且我又(b)偏偏患有近視，这样作似乎沒有道理。

§3. 因此，让我們很朴实地和单純地以我們的直接經驗，以正如我們发现的、我們自己成年的心灵的实际认識来作为开始。这个建議可能显得无望地“缺乏批判”，除非我們觉察到：(1)我們的实际心灵永远是实际的出发点，我們从这些点开始幷在它們的协助下才上溯到任何我們愿意称之为“原始的”或“基本的”“出发点”；(2)我們永远将我們的实际心灵解释为这些另外的出发点；(3)任何精密的分析也永远不能透入到任何眞正确定、眞正无爭議的、以之开始的原則；(4)这些原則旣无必要也不可能，因为我們只需要将在其使用中起作用的和变得更确定的原則；因而甚至一起始有缺陷但得到改进的原則，最后都会变得比我們可能以之开始的最眞实的原則还更眞实；(5)在一切科学中我們的实际进程都是“归納的”，实驗的，假設的，尝試性的，幷且后来我們能在其中插入結論的論証形式也仅只是一个为标志胜利而建立的战利品。如果我們遇到不愿意接受我們的主张的情形，我們不要为了辯論出个眉目而耽擱，让我們抱着实用主义的信念继續走下去，这个信念就是：如果这些主张是暫时假設的話，結果所得的认識观点的有用性将会迅速使它們确立的。

因此，我們能够借助試探性地設立这样一个“常識的”起点而观察到：就連最簡单的认識行为也是一件很复杂的事，因为在这个行为中我們正在(1)运用的是这样的心灵，这个心灵已經具有了一定的先前的經驗和具有一定的认識，因此(2)它已經获得(它所最需要的)一定的在实在中的基础，它愿意将实在作为“事实”来接受，因为(3)它需要一个“平台”以便从其上继續就一个它所遭遇的情境进行操作，

以便(4)实现一定的"目的"或满足一定的兴趣，这个目的或兴趣为它规定出一个"結果"并为它制定一种"善"。(5)因此这个心灵以一定的自愿参与对这个情境的实驗，这种实驗可能以試探性的預測开始，并以推理的推論继續进行，但是在完成的时候总达到一个决定("判断")并以一个行为为結果。(6)这个心灵是受这个实驗的結果("后果")引导的，实驗的結果将証明或推翻它的暫时性的基础，起始的"事实"，預言，概念，假說和臆測。因此(7)如果結果是滿意的，我們便认为使用的推理在此范围內是有效的，結果是正确的，实行的操作是正当的，同时我們就判定所用的概念和所作的預言是眞实的。因此成功的預言扩张了知識的体系，扩大了"事实"的疆界。实在就象古代的神諭一样，不問是不回答的。要得到我們的回答，我們要尽情地使用我們整个天性提示的一切手段。但是当我們得到回答的时候，我們断定是"眞实的"預言便为我們揭示了新的实在。因此**眞理**和**实在**对我們說是在一个单一的进程中一齐成长的，这个进程永远不是一个引导心灵与根本异在的实在联系起来的进程，而永远是改进与扩大一个我們知道的业已存在的体系的进程。

现在这个全部过程显然地受着对眞理的实用主义的检驗的支配。所涉及的自称眞理的断言是在使用的时候由它們的后果証实的。因此实用主义作为一种邏輯方法仅仅是我們心灵的自然进程在实际认識上的有意識的运用。实用主义仅仅提議(1)清楚地理解这些事实和它們所包含的冒险及获益的性质，(2)并因而簡化和改造邏輯理論。

§4. 下面我們不妨更詳細地考虑一下这些論点中間的某些論点。首先考虑关于一个已經形成的心灵的用处(§3〔1〕)。从經驗上来說，认識源起于先前存在的认識，我們从未曾以純淨的未經使用的心灵进行工作，自从亚里士多德权威地宣布这点以后，这已成为老生常談，尽管这点在关于认識最初的起源方面所涉及的悖論从来沒有完全得到解决。不过就目前来說，我們只需补充这样一点，即心灵的

发展完全是个人的事情。由于一个认識者使他的有目的的活动对准了他的兴趣并用它来实现他的目的，潜能的认識就变成了现实的认識。认識不是由于机械的必然性，也不是由于在心理眞空中的抽象观念的自我发展而成长的。

§5. 接着考虑一下关于接受事实作基础（§3〔2〕）。异乎寻常的是甚至最盲目地抱有敌意的批判者居然都认为实用主义否定了这点。实用主义仅仅指出这种接受是不容忽视的，它对于完全“不依賴”我們“意志”而存在的为我們的“事实”这个妖魔是致命的。

但是重要的是注意“事实”的歧义。(1)从广义上，就其被經驗这个身份来説，包括想象、幻象、錯誤、錯觉在內的每件事物都是“事实”。在这个意义上的“事实”是先于“现象”和“实在”的区分的并且包括了二者。为了辨别它起见我們不妨称它“第一实在”。[①] 因为，虽然我們总以被我們过去的兴趣及(个人的或种族的)行为所规定的或“敗坏的”方式来知觉它，并且我們很少意識到我們解释为我們的所与材料的一切，但在經驗中无可否认地是有着一种“所与”或毋宁説是关于它的“所与性”的。虽然我們从来沒有把它作为純粹所与的經驗到它，并且它越是接近这种純所与性我們越不珍視它，可是从某种意义上来説这个“第一实在”是重要的。因为它是我們关于实在的全部理論的出发点和最后的試金石，这些理論是以改变“第一实在”为目的。从某种意义上我們肯定可以説——如果这使任何人感到安慰的話——它是“独立”于我們的。因为它确乎不是我們“制造的”而是“发现的”。但照它原来那样，我們发现它是十分不令人滿意的，并且要动手改造它和破坏它。它不是我們所謂的“实在的事实”或“眞实的实在”。因为我們直接經驗到的第一实在是一团无意义的混沌，它仅仅是一个宇宙的原料，从其中制造出眞正的事实的材料。因此对第一实在施加作用的必要眞实地証明我們的认識过程是正当

① 比較《人本主义》第192—193页，及第八篇論文§11，第九篇論文§4。

的。

〔上述〕这些使第一实在变成(2)狭义上的和較熟悉意义上的"事实"(科学討論所关心的仅仅是这个事实)，它是借助将"实在的"与"外表现象"和"非实在的"分离开的分析、选擇和估价过程达到的。只有在这样的过程作用于"第一实在"以后，理智主义寻求的、作它的形而上学基础的"现象"与"实在"的区别才出现。但是理智主义未能看到，它在其上进行建筑的地基对于为其偶象——"純理智的滿足"——修庙这个目的来說已經是无可希望地遭到了破坏。因为在对"眞实的实在"进行选擇的时候，我們的兴趣、欲望和感情必不可免地起着主要的作用，甚至可能对我們的最終目的起着致命的影响。

各个人心灵在接受"事实"方面象在其它方面一样是有很大不同的。有些心灵决不肯面对不愉快的"事实"，或者只有强迫着才肯这样做。大多数的心灵都喜欢沉思更适合心意的其它事实。只有很少几个人迫于他們的恐惧才不适当地接受較恶劣的选擇。从理想上来改善现实經驗之严酷性的方法是无穷无尽的。我們借助假設一些能够使现实生活的可厌性质变形的理想的实在或实在的扩大来安慰我們自己。我們这样来設想或解释理想的实在，以把它变成了一种"善"。或者，有时候平易的和一般承认的"事实"仅仅用断言它們"不实在"就被撇开了，譬如"基督教科学"撇弃了痛苦的存在，絕对主义的形而上学撇弃了恶的存在。显而易见，从心理上說所有这些对待"事实"的态度或多或少都起作用，因此就有一定的价值。

再者，承认"事实"显然决不是一件簡单的事情。能够从我們生活中排除的、我們不感兴趣的、对我們沒有任何意义的、我們不能使用的、沒有效用的、对实际生活沒有多大影响的"事实"，确实有陷入不实在的趋势。此外我們的忽視确实有使它們成为不实在的趋势，正如相反地我們对我們假設的理想的喜爱则使它們成为实在的，至少使它們作为人的生活中的因素是实在的。

因此，"事实"是某种不依赖于我們的认識的东西这个普通概念，在唯一值得爭論的"事实"的意义上，需要彻底改正。必須承认，沒有

我們选擇的过程就沒有为我們的事实，并且这种选擇是十分专断的。若不是由于人的想象的限制和作用于明显事实的不屈不挠的志愿，也許这种选擇会是无止境地专断。

§6. 我們究竟怎样才能透过这个情感兴趣的氛围达到任何“客观的”事实呢？我們到哪里去寻找我們祖先所相信的“坚定的事实”呢？他們相信的这些事实是不論我們相信与否总是如此，即使我們再执拗地不愿意承认它們也不得不承认它們，它們的不愉快性打破了我們的意志而不是屈从于我們的意志的。

的确，要分辨出披着新装的古老的客观事实不是十分容易的，不过这并不是什么充分理由，可以来否定它們在其中生活的乃是主观的气氛。

（1）不过我們首先要提一下把“客观”的事实及眞理与“不愉快的”事实及眞理等同起来的奇怪作法。这种作法的本能的悲观主义似乎隐含地指出了这样一种心灵，这种心灵如此不相信事实，以至只有痛苦和刑罰才能迫使它承认任何事物的实在，这种心灵如此狭隘地滿足于它的现有的限度，以至它趋向于把一切新鮮事物都看成是不受欢迎的侵入者，总之，只有在强迫之下它才面对眞理，它不会前去寻求和欢迎眞理。实用主义者的心境和性情肯定不是这样，他宁愿将“客观事物”設想为他的目的的終点和始点，并主张說“事实”虽然有时有强迫性，但是对它們說来更主要的是“被接受”、“被制造”以及能够“被改造”的。

（2）总之，他认为“事实”的强迫性所以被无限地夸大是由于未曾看到事实决非純然强迫性的，而永远是由他的选擇和接受所緩和的，由于选擇和接受事实便不再是实际上强加給他的，而变成了根据权利“所希望的”。他感到即使是被迫的动也比根本不能动要好些；而且生命这一局棋并不是完全由被动的着数构成的。

（3）因此他不觉得不愉快的“事实”这个概念有什么困难。这个概念指出的是两个討厌的非此即彼的出路中較好的一个。他能提出

充分理由来接受不愉快的事实而不必因此把事实本身設想象成是不愉快的和有强迫性的。他可以(1) 把它作为較不討厌的替代出路加以接受，以避免更惡劣的后果，这就象是人情愿戴眼鏡而不愿意变成瞎子。他可以(b) 宁愿牺牲一个他所珍惜的私见而不愿否认，譬如說，他的感官的见証或是放弃使用他的"理性"。他可以(c)仅仅为了他正在沉思着的行为或实驗这个目的而暫时地接受它，但不把它看成是絕对的。因为承认一个不愉快事实的实用主义的实在性并不意味着任何形而上学的东西，并且不会带来任何严重的后果。这种实在仅仅隐含着愿意暫时接受它，并且它与不相信它的終极实在和它随后被归結为非实在或幻象是完全不矛盾的。因此(d) 这样一种实用主义的接受不愉快事实不損害我們行动的自由，它不会阻挠随后可能"发现"这个假定的"事实"是虚妄的試驗。不过就是在不出现这个結果的情形下，它也会(e)是使不愉快事实成为不眞实的，并且以較好的东西来取代它的前奏；这样不愉快事实便从另一方面証明它决不是它被假設所是的那种絕对的坚定的事实，它是由我們对它的继續存在的无所作为而决定的。

因此(4)其結果是，不愉快事实的存在，远不是对实用主义关于事实的观点的反駁，而是这一观点不可或缺的成分。因为它的存在提供了改变现存秩序的动机，提供了消除已經被弄得出了毛病的实在的动机，这一点加上将事实創造为理想的以及保持珍貴的事物，构成我們认識的努力的本质。要达到我們的、应該是絕对滿意的"客观"① ——"絕对客观事实"——我們需要一个开始行动和定目的的"操作台"。"客观事实"恰好是这样一个操作台。只不过我們沒有必要把客观事实設想成是固定在永恒的时間之流的河底上的：它是漂浮着的，因此它能随时間而移动并根据时机做出校正。

§7．关于§3 (4)，我們已經看到只有以停止认識过程为代价才

① 比較第八篇論文§ 12；及《人本主义》第 198—203 頁。

能从认識过程中消灭兴趣和目的（第三篇論文§7）。一个沒有兴趣的生物不会注意任何发生的事情，不会选擇或重視一件事物而不选擇或重視另一件事物，也不会有任何一件东西比另一件給它的淡漠以更深的印象。它的心灵和它的世界将保持在第一实在的混沌之中（§5）并象"絕对"的心灵一样[①]（如果絕对能被說成是有心灵的話）。

人的心灵当然完全不同。它是充滿兴趣的，所有这些兴趣都能够直接或間接地涉及生活的功用及目的。它的有机組織是生物的和有目的的，并且在两个情形之中都是有选擇的。如果我們将諸如白痴、神志不清和梦幻等少数不正常和病态的过程除外的話，精神生活可以說是完全有目的的；这就是說：甚至当精神生活不以一个确定的、明显的直覶的目的为目标的时候，它的功用也不是不参照实际的或可能的目的便可以理解的。的确，确定的目的是逐漸长成的。它們由选擇而产生，当我們理解到我們生活的眞正使命时，它們便由一般地感兴趣和模糊的有目的行动的熔岩中結晶出来，就象"眞实的"实在被从"第一实在"中选拔出来一样。因此我們变得越来越清楚地意識到我們的"目的"并且在把我們的"善"参照这些目的的行动中变得越来越确定。但是这个参照难能或从不能貫徹始終，因为我們的天性从来不是完全和諧的。因此我們的"欲望"会継續追求我們的"理性"不认为能导致我們的目的的"善"，或是我們的理智会找不到达到我們的目的的"善的"手段，并为流行的对实际上是恶的善的估价所欺騙。这样，"有用"与"善"便有了不銜接的趋向，諸"善"便显得彼此不相容了。但是正当地和理想地来說，沒有一种善是与最高的善不相关的，沒有一种价值不是善，沒有一种眞理不是价值，因此从有用的最广泛的意义上来說，沒有一种眞理不是有用的。

§8．关于§3(5)，經驗是实驗，这就是說經驗是主动的。除非我們尝試，否則我們便不会得知，便不会生活。被动、純粹接受、純粹观

---

① 比較第九篇論文§5。

察(如果它們是能够設想的話)不会把我們引向任何地方，更不会引向认識。

(1) 或早或晚，每个判断都涉及一个它所分析的具体情境。在“这是一把椅子”这样一个普通的感官知觉的判断中，主語“这”指出对一个已知整体的有关部分的选擇的結果。这个选擇是专断的，其所以专断就在于它忽視了与“这”一起“給与的”情境的所有其余部分。如果我們象理智主义所乐于作的那样来抽象地看的話，这个选擇似乎完全是专断的、不可理解的和不能辯解的。可是，具体来說，判断在作出的时候永远是有目的的，并且它被随之而来的理想实驗的諸阶段所証实或否定。对主观断言之自由的“客观控制”不是借某种不可把握的預先存在的事实达到的：它出現在作出断言的行动〔所造成〕的后果之中。因此，只有我們不愿意承担我們的分析加給我們的后果并且在我們不愿意承担这个后果的程度之內来說，我們的分析才是专断的。同样，将“这”包括在一个已經确立的概念体系中的那个宾詞，从其选擇上說是专断的。为什么我們說“椅子”而不說“沙发”或“凳子”呢？要回答这个問題，我們必須继續检驗断言。

因为(2)每个判断本质上是一个实驗，要检驗它就必須据以行动。“这是一把椅子”如果眞正是眞实的，那么它就必須能坐。如果它是一个錯觉，它就不能坐。如果它是破的，那么它便不是在我的兴趣所要求的意义上的一把椅子。因为我是在想坐这样一个欲望促使下作出这判断的。

假若现在我停止在这一点上，不按照判断中包含的暗示去行动，那么在这个断言中所涉及的自称眞实的要求就一直沒有被检驗，并且因此不能得到証实。“这”是否一把椅子便不可得知。如果我同意完成这个实驗，后果将决定我的断言是“眞”还是“假”。这个“这”可能根本不是椅子而是一个虛假的现象。或者被我的体重一压就垮的供賞玩的古老家俱可能是一件过分珍貴而不能坐的东西。无論在哪种情形下，“后果”不仅决定我的判断的有效性，而且改变了我对实在的概念。在前一种情形之下，此后我将判断說，实在是这样的，它向

我呈现的是虚幻的椅子；在另一种情形之下，我将判断实在也包含一种不能坐的椅子。因此，这就是实用主义对自称眞理的断言的检驗的意义。①

§9. 至于一个实驗性断言的后果对这断言的“眞实性”的反作用(§3〔6〕)，最簡单的情形就是(1)成功地証实。援用上节的例子，如果我能坐在“椅子”上，我对自己目力的信念便得到証实，我不会再去管什么是否該叫它“沙发”或者叫它“凳子”。不过当然了，如果我的兴趣不是一个想坐下来的人的兴趣而是一个古老家俱搜集家或經售人的兴趣，那么我的第一个判断就会非常不恰当，就会需要改正。因此在証实“眞理”的时候“成功”这个詞是相对的，它是相对于借以断言“眞实”的目的的。如果你和我的目的不相同，那么“同一个”断言对我是“眞”对你却可能是“假”。至于抽象的眞理和不与任何目的相关的眞理則显然是沒有意义的。若是沒有人主张它的話，它甚至不能成为自称的断言，不能受检驗，因而不能得到証实。故此，当我們借一个实际成功的断言去肯定“S 是 P”“这个命题”的眞实性的时候，它仅仅是潜在可能的。在我們把这个命题应用到其它情形上去的时候，我們永远冒着危险。下一次，“这”可能不是一把“椅子”，尽管它和第一次的样子可能“一模一样”。因此，連一个充分成功的断言也不能毫不費力地被轉化成一个“永恒眞理”。实在的經驗性是这样的，我們永远不能从証明一例以先驗的絕对保証推及我們认为是“一模一样”的相似的另一例；因此永远沒有一个眞理能够被认为是确定到了不需要証实和在应用的时候不会欺騙我們的地步。不过这仅仅是說沒有眞理应該被看成是不可改进的。

(2) 不过实驗很少是十分成功的。我們可能(a)不得不用人为的抽象和簡化甚或用彻头彻尾的虛构来追求我們达到的成功，并且我們将必須承认这一作法給我們的結論的“眞实性”引进的不确定

① 比較杜威著《邏輯研究》中对断言之实驗性质的研究，特別注意第七章。

性。因此我們将設想我們达到的不是沒有理由怀疑的、在其特征上沒有一綵瑕疵的完全眞理，而仅仅是“眞理的近似物”和至多不过是“对实践目的足够好”的“暂行假設”。并且我們将按照我們的傾向管我們使用的原則叫做方法論的“眞理”或“虛构”。在这种情形里，认識的努力显然不会停止。我們将不是已經找到一个充分滿足甚至只是我們最直接的目的的“眞理”，而是将继續寻找一个更完全、更确切和更令人滿意的結果。在前一种情形里，只有以改換或增长导向进一步判断的目的才能重新喚起对这个情境的认識的兴趣。

(3) 实驗可能失敗并得出不滿意的結果。这时解释可能变得十分复杂。或者(a)我們可能归咎于我們的主观操作，归咎于我們对自己的认識工具的使用。我們可能观察錯了。也許我們的推理不正确。我們可能选擇了錯誤的概念。也許供我們选擇的只有錯誤概念，因为我們过去的认識总的来說是不恰当的。或者我們可能被导致去怀疑(b)我們所假設的事实的基础，或(c)我們从事的計划的可行性。在前两种情形里，我們将会感到有权将我們的方法和假設加以变換再做尝試；可是一再失敗最終会迫使甚至最頑强的人放弃他們的目的，或将目的降为尙且不能用于实际經驗的、合理性的純粹假設。不用說，在失敗的情形里，关于缺陷确切地在何处和最好怎样弥补它的意见将有許多分歧。不过(在許多条理由之中)这里有一条理由說明了为什么发现眞理是一件如此属于个人的事。发现者是这样一个人，他借助更大的毅力和更巧妙的操纵从别人已經絕望的情境中創造出某样东西。

§10．这样我們就看到了人怎样对人的經驗材料进行操作而制造出眞理。认識的范围和可靠性的增长是借助成功的运用，借助以前存在的各套认識对新材料的同化及并合达到的。这些“体系”借助它們的“后果”，借助它們同化、預言和控制新“事实”的能力，不断地証实自己，証明自身的眞实。不过新事实不仅是被同化了，它也改变着〔老的眞理〕。老的眞理在新的光輝下看起来不同了，并且实在地

变了。它成长得更有力和有效。无疑地，从形式上我們可以称它是成长得更"連貫"，更高度地"組織"起来了，但是这并沒有触及情境的核心。因为"連貫"和"組織"都存在于我們的心目中并相对于我們的目的而存在：判断它們将意味什么的是我們。并且我們是以它們的有助于我們的目的和它們在調和我們的經驗中的有效性来判断它們的。因此理智主义对认識的分析又一次沒有达到眞正作为动机的力量。

§11. 此外，指出这样一点是重要的：即向前看眞理的制造显然是一个連續的、漸进的和走向頂峰的过程。因为一个认識目的的满足导致提出另一个目的；一个新的眞理在确立下来的时候，自然便成了进一步探索的前提。这个过程将似乎沒有看得见的实际終点，因为在实践中如果我們有閑暇和有力量的話，我們总觉得有許多是我們想知道的。不过我們能够从理想上設想，在达到这样一种情境时便完成了眞理的制造，在这个情境中不会引起問題，因而不会給任何人以要去改造这个情境的目的，对这个理想我們可以冠以絕对眞理的称号。

正如我們可以想见的一样，向后看，这个情境就不那么明显了。首先是存在一些迷团，这些迷团是由把被废弃的"眞理"重新估价为"錯誤"和将新眞理向上推为"一向就眞实"这样一个自然的习惯作法而产生的。这样有人就要問了："这些眞理在被发现以前到底是什么呢？"这个疑問本质上和孩子們提的这个問題是类似的："媽媽，昨天变成什么了？"一个在一种情况中懂得关于时間的說法和在另一种情况中懂得眞理的制造的人会看出，这个困难仅仅是字面上的困难。如果"眞实"（象我們主张的那样）意味着"被我們估价"的話，新眞理当然只有在"被发现"的时候才成为眞的；如果这意味着"如果被发现就有价值"的話，它当然就是假設地"眞的"；最后，如果問題所問的是过去的情境要是包含了对这个眞理的承认是否該变得更好些，那么回答便是："是的，也許是这样；只不过可惜的是它沒有得到这样的改

变。"不过，在这几个例子里，我們討論的都是一种若不涉及人对真理的制造甚至都无法可理解地加以陈述的情境。[①] 再者，要說出我們目前的真理制造的过程被用在过去的时候有多大的有效性，要說出我們能在什么程度上把一切真理都設想成是照我們现在看到正在操作的过程制造出来的，这决不是容易的。

(1) 的确，我們必然要尝試这样来設想，这是显而易见的。因为我們为什么要无緣无故地假設现在正在用于制造"真理"的过程和起初真理賴以产生的过程有根本上的不同呢？如果有可能的話，我們不是必然要把整个过程設想成是連續的，把已經制造的真理、正在制造的真理和将要制造的真理看成是同一努力的相继諸阶段嗎？并且这点在很大程度上显然是做得到的，我們的实驗现在借以开始的已确立的真理和我們在制造的真理的性质是相似的，已确立的真理自身也是在历史的时間中被制造成的，这是显而易见的。

(2) 不过，在我們能够把这个过程概括化之前，我們必須記住我們自己表明我們是否定从无中制造出真理的概念的。我們用不着向人的操作永远不能做出例子来証明的所謂"从无中創造出万物"这个十分可疑的神学概念求援助。我們承认我們的真理是从以往的真理中制造出来的，并且建立在先前存在的认識上；我們也承认我們的过程包括了一开始就承认"事实"。

(3) 因此，这里似乎是实用主义的"真理的制造"自称解决了认識的奥秘这点所具有的两个如果不是致命的也是严重的局限性。因此它們将需要进一步的考察，不过我們不妨马上声明这些局限性不能影响实用主义的分析自称做到的事情的有效性。实用主义的分析自称表明了人对制造真理的貢献的实在性和重要性；这一点它已充分做到了。如果实用主义的分析能进一步引导我們，使我們能够将我們的世界完全人化的話，那就更好了。但是这样做是它沒有預期的，它将引导我們对我們的操作必須在其下工作的、显然是非人的条

① 比較〔原书〕第157页的注和第八篇論文§5。

件有多少了解，还有待进一步来看。

§12. 至于在眞理的制造中所假定的以往的知識，我們可以指出我們只需以实用主义的方式来对待它。因为(1)要否定我們在制造新眞理时碰巧假定的眞理与我們在它們的帮助下制造出来的十分相似的眞理是同一种类似乎太专断了。的确，我們能够指出在許多情形里这些眞理本身也是由更早的操作制造出来的。因此，沒有任何东西能阻止我們将当前实际认識显现出来的意志因素即欲望、兴趣和目的看成是为认識过程所必需的，同样也沒有任何东西能阻止我們将现在制造新眞理的过程即設准、实驗、行动看成是为証实的过程所必需的。

此外(2)，即使我們否认这点并尝試找出从未經过制造的眞理，我們也将一无所获。我們决不能返回到如此根本以至不可能設想它曾經是制造成的眞理。不容爭議的先驗的眞理是不存在的，仅只一个事实即表明了这点，即关于先驗的眞理是什么的說法沒有也不曾有过一致的意见。此外，我們也可以将一切通常认为的“先驗的眞理”設想成是由以前的情境所提示的設准。①

(3) 因此从方法論上說，假定在被制造出来的眞理的內部存在着一种非創造的剩余物或不是制造成的、根本的眞理的內核，是不会有結果的。因为我們永不能达到它或认識它。因此，即或它存在，我們的关于认識的理論也不能注意到它。故此从方法論上，一切眞理都必須被当成好象是“制造”成的。因为只有在这个假設之上它才能显示出它的全部意义。因此，在实用主义自称仅是一种方法的范围內，实用主义沒有必要为了一个在方法論上无效的异議而限制或改正一个适合其目的的对眞理的解释。

(4) 要指望实用主义来解决一个为所有认識論同样面临的困难，这未免要求过严了。对所有认識論来說，认識的起源都是陷于神

① 比較《人格唯心主义》一书中的《公理作为設准》。

秘之中的。不过这个神秘对实用主义的压力即使是现在也比对它的对手的压力要輕些。因为实用主义不是一种回顾的理論。它的重要意义不在于它对过去的解释，而在于它对未来的当前的态度。实际說来，过去已經死去了，結束了；过去的事情业經凝結成为"事实"，这些事实不論热情地还是冷淡地是为人接受了；眞正关系到我們的是知道怎样从未来着眼而行动。实用主义十分象生活并且也配得上是一个关于人的生活的理論，它面向未来。因此，实用主义能够采用边走边解决(solvitur ambulando)这句箴言，并且如果能設想一种問題事实上能在其中消失的情境的話，它也就能滿意。其它理論不能如此平靜地欢迎一种"心理上的"解决，认为它就是"在邏輯上"令人滿意的。不过，它們因此仍要梦想完全"独立于"实践的"理論的"解决。

§13. 我們将把我們的认識开始对"事实的接受"所涉及的問題留到《实在的制造》那篇論文中去做充分的考虑，那篇論文将考查实用主义方法所指向的形而上学結論。目前只指出这样两点就足够了(1)"眞理的制造"必然是并且事实上也是"实在的制造"；(2)把眞理的制造也作为完全的实在的制造来接受的困难到底是什么。

(1) (a)首先，显而易见如果我們的信仰、观念、欲望、希望等等在实际认識中眞是必要的和必不可少的特征，并且认識眞的改变了我們的經驗的話，我們就必須把它們当成是哲学所不能忽視的眞正力量。① 它們眞正将实在改变到了一种为"注重实际的人"十分熟悉但不幸的是"哲学家們"却似乎尙未十分恰当把握或尙未"思考"出什么結果的程度。不过我們不去无穷无尽地詳細陈述那些应該是十分明显的东西，我們只肯定文明生活的"諸实在"是文明人的观念和欲望在他們的物质方面同样也在他們的社会方面的具体化，而把我們

① 比較杜威博士在《达尔文对哲学的影响》一书中的《信仰与存在》一文，这篇文章使得这个观点十分有力。

目前完全沒有能力制服我們在其中实现我們的观念的物質，作为否认人的世界的当前条件与他的第三紀新世的祖先的条件之間的差异的理由，則是太可怜了。

(b) 人的理想和目的即使还沒有結合入制度之中，还沒有在人体的重新安排中被造成明显可见的，它們也是实在的力量。因为它們影响我們的行动，而我們的行动影响我們的世界。

(c) 我們对实在的认識至少大部分依靠我們的兴趣、希望和行动的性質。如果认識过程必須从决定这个过程探索方向的主观兴趣开始这一点是眞实的話，則显而易见，除非我們寻找，否則我們将不会找到，也不会"发现"我們不曾寻找的实在。因此它們将不会呈现在我們的世界图景之中，并将继續对我們不存在。要变成对我們来說是实在的，它們(或同族的实在——因为我們并不永远发现我們出发去寻找的东西，正如扫罗与哥伦布所証明的那样)从假設上說必須已經变成兴趣的实在的对象；并且既然我們完全有能力制造"兴趣的对象"，那么从十分实在的意义上說"发现"这些对象就是"制造实在"。① 因此一般說来我們不妨将向我們呈现的世界看作我們在生活中的兴趣的反映：它是我們和我們祖先在我們的认識和能力的限制下聪明地或愚蠢地企图使我們生活和能够使我們生活成为的东西。当然，这比我們的理想还差很远，但和我們的起点相比却已很了不起。无論如何这已足以証明作为眞理的制造的結果的"实在的制造"这句話是有道理的。同样明显的是：恰恰在一个是另一个的結果的范围之內，我們关于已經制成的眞理的前提的看法也将适用于已經制成的"实在"的前提。

§14. 把伴随"眞理的制造"而来的"实在的制造"設想成不仅仅是"主观的"并設想成給我們提供了对宇宙过程的洞察能力，这样做是困难的，其困难在于：这个困难和我們在試图将眞理的制造設想成

---

① 关于我們到底为什么要区别这两种情形，請参閱第十九篇論文§5。

是一个完全主观的过程（然而这个过程还应該是自满自足和能充分解释认識的性质的）的时候已經承认的困难混杂在一起了（§11）。这是由于眞理的制造似乎預先假設了某种"对事实的接受"，这种接受作为"接受"来說确乎是随意志的，甚至是任意的，但是它給我們留下了一个不尽根数（作为"事实"来說），以至使我們似乎不可能声称实在的制造完全是客观的，致使許多人认为我們的认識仅仅是在那些預先存在的事实中間选擇出我們有兴趣去"发现"的事实。

此外，眞理和实在的制造似乎把先前存在的事实預先假設成是它的条件，虽然眞正說来它們仅只蘊涵着"第一实在"的先前存在（§5），这种先前存在的事实不可避免地当与我們处于其中和我們似乎不曾在任何的人的意义上加以制造的常識的"眞实世界"等同起来。換言之，我們的认識論在这点上面临了自称有本体論上的确实性、并要求将其自身变为一种形而上学以便应付它的某样东西。

当然，我們的认識論很可以拒絕这样做。它能够坚持保持它原来的样子并且保持至此为止它所自称的样子，也就是一种理解我們认識的性质的方法。不管我們怎样对它的缺乏自信感到遺憾，但是我們将无权苛責它，无权要求它同样在应付我們的最后困难中也显出力量。

不过如果我們的认識論能使我們看到困难的实际来源的話，我們是应該感激的。困难源起于两种都值得尊重的、实用主义的考虑之間的冲突。因为（1）对普通实在論的世界理論的信念，即对我們在其中出生和在我們出生这个事件的多少世代之前便已"独立"存在，因而不太可能是由我們或任何人制造的"实在世界"的信念，在实用主义上是有充分理由的。这是一个把我們的經驗結合在一起和解释我們的經驗的理論，我們能够很成功地根据它来行动。它几乎适合我們的一切目的。它起着如此良好的作用，我們不能否认它是一种十分高度的眞理。①

① 比較第二十篇論文 §6。

（2）另一方面，同样明显的是：我們不能否认我們的认識过程的实在性和这个过程給制造实在輸入的人的貢献的实在性。这也是一个久經考驗的眞理。因此我們必須以某种方式使二者調和，甚至这样作的时候暴露了常識世界观中的最大的缺陷也在所不惜。

要提出的第一个問題是：我們应該把这两个有实用主义价值的眞理中的哪一个看作是更为終极的眞理。

决定显然必須偏向第二个眞理。因为"外間世界的实在"不是經驗的原始材料，并且把它和我們在§5中所承认的"第一实在"等同起来是一种混淆。"外間世界的实在"不能声称有后者的可疑的"独立性"恰恰由于它是某种从后者"制造"出来的更好的和更有价值的东西。因为它是在"第一实在"內部实用主义地建成的东西，事实上它是借以整頓混沌的一个选擇过程的产物。实在的外間世界是我們整个經驗中的实用主义地有效的部分，对大多数目的說来我們能够以諸如梦境、空想、幻影、余象等无效部分参照于这个有效部分。不过，这个建設虽然对大多数实际目的来說是足够的，它却不能回答这个問題：怎样才可能把"实在"和連貫的梦区别开呢？既然經驗向我們呈现出从一个显得实在的（梦境）世界到一个較高实在的世界的轉变，誰敢說这个过程不会再重复，以至破坏了现在似乎是我們的"眞实世界"的东西呢？[①]

因此我們必須把两个已被混淆的問題区别开——（1）"眞理的制造能否被設想成也是'第一实在'的制造？"（2）"能否将它設想成也是普通生活的实在的'外間世界'的制造？"——并且准备去发现：虽然第一个問題提出了一个不可能的問題[②]，对第二个問題的答案却会表明是可行的。不过我們万不可断言：我們对在某种意义或不在任何意义上能"制造的"我們的外間世界的形而上学实在性的信念，比我們对我們制造眞理的实在性的信念更有威信。后者也会滲透于除

① 比較第二十篇論文§§19—22。

② 第十九篇論文§7。

了从前者获得其实用主义的支柱的經驗形式以外的諸經驗形式。的确，只要"有限的"諸心灵毕竟还继續这样下去，我們就不能設想欲望、目的和行为怎能不是我們认識过程的組成部分。因此我們能够說的仅仅是：只要我們的經驗能借助一个預先存在的（从相对意义上）眞实的"独立于"我們的世界的概念极其方便地組織起来，并在我們的經驗能如此的范围之內，那么将这世界設想成在我們参与这一过程之前在很大程度上已被"制造"成的也会是方便的。[1]

虽然如此，这却是十分可能的(1)对外間世界的这种"实用主义的"承认可能不是終极的，因为它不适用于我們的最終目的；以及(2)人的制造实在的过程对制造在实用主义上眞实的世界可能也是一个宝貴的綫索，因为这个世界即使不是由我們制成的，也是由与我們自己的过程十分类似的过程发展成的，我們自己的过程使我們能够理解这个过程。果眞如此的話，我們将能够在同一概念之下将眞正的"实在的制造"与人的"实在的制造"結合起来。但是这两点提示必須留待以后的論文去发揮。[2] 在我們开始从事这种冒险性的建造之前，我們必須将其认識論业已以无比的失敗告終的絕对主义的形而上学的和宗教的主张最終地收拾处理掉。

---

① 比較《斯芬克斯之謎》第九章§32。

② 第十九和第二十篇論文。

自　由*

提　要

§1. 人本主义必須确立自由的实在性。§2. 实在的自由包括非决定性。§3. 問題的困难是由于諸設准的冲突。§4. 决定性是一个科学的設准。它的方法論的基础。§5. 自由的道德設准；它蘊含着錯誤行为的选擇道路而非正确行为的选擇道路。§6. 对自由的經驗意識表明道德选擇既非共同、也非不受限制、更非与性格毫无关联。§7. 科学設准与道德設准的調和。决定論在方法論上的确实性是与眞实的但有限的非决定性可以相容的。§8. 为什么可供选擇的諸理論在实践上沒有差別。§9. 自由的积极性质及它与习惯的可塑性和实在的不完整性的关系。§10. 人的自由为宇宙引入了非决定性。§11. 人是宇宙間唯一的自由嗎? 不需要这样假設。将一定程度的非决定性归給一切事物的可能性。机械論的証明的不完备性。§12. 自由在形而上学上的有利与不利。預先注定的完善是可以想象的嗎? 不完备的实在是不可想象的嗎?

§1. 新哲学最触目的一个特征就是它不仅开拓新的領域，而且还以新形式提出旧爭端，并且用新看法揭示它們。因此人本主义自然而然要对有关自由和决定的旧迷团有一些別具特色的說法。事实上人本主义有責任討論这个題目，因为它曾暗示要为之献身，这一点当然是它的主要解释者完全清楚的。① 人本主义假定人的行动賦有实在的动因，并且人的行动实际上使眞理体系和实在的世界同样有了不同。沒有这个假設，一切关于"制造"眞理和实在的言談都是沒有意义的胡話。而如果全部人的行动完全是事件的一种严格必然的秩序所决定的产物，那么这个假設的自身同样会是荒謬的。

因此显而易见，除非被表明充满于我們整个认識作用中的挑选与抉擇是实在的，我們的科学体系即将象我們对道德动因的概念一样肯定要垮台，并且不可能有眞正的制造眞理或制造实在。反之，如果一种哲学发现必須承认到处都有挑选和抉擇的話，它就必須为它們的終极实在和它們与一种宣称它們是終究虛幻的理論相抵触做好准备。我們对直接經驗的信任有待証明，这种直接經驗至少給我們呈现了各种选擇道路和各种抉擇作用的现象，如果不信任这个现象，我們就会对我們的认識过程产生一种怀疑論，我們将很难給它設立界限。因此我們的直接經驗清楚地提出了一个看来与决定論的假設不可調和的非决定的实在；而直接經驗是我們的人本主义不敢否认的。

因此人本主义必須保卫和确立这个非决定的实在，并且必須这样設想它，使它不再与科学設准发生冲突，并和諧地嵌入人本主义自己的存在概念。換句話說，人本主义必須証明自己的可决定的非决定的概念，并表明这个概念是包含在对一个实际在演进的、因而是尙未完成的实在的断言之中的。人本主义能做到这一点，要借助表明非决定性虽然实在但沒有危险性，因为它不是不受約束的，并且由于习惯的成长确定了那些一度是不确定的反作用和使它們成为决定的，所以非决定是可以决定的。但是凡对人的思維的复杂性多少有些认識的人都会想到人本主义致力的这个目的不是很容易就可以达到的。

§2. 从上文来看，我們說“自由”的时候当是什么意义应該很清

---

* 根据原书第十八篇，第391—420页翻譯。

① 参看詹姆士著 The Will to Believe（«信仰的意志»）一书中的 «决定論的两难問題» 一文，这是近三十年来用英文写出的有关这整个題目的唯一有益的文章。我这篇論文的目的仅仅是进一步发展和明确詹姆士原則的結論。R. F. A. 洪利教授曾看到对决定論的这一批判的巨大重要性，并且在«心灵» 杂志新編第56期第462—467页上提出了人本主义对决定論的态度的精彩的說明。

楚了，并且我們沒有必要推迟討論去考查那些以任何較不彻底的方式理解“自由”的企图。当然，把自由理解成是一种决定論的企图曾經是多种多样的，威廉·詹姆士曾出色地将这些企图归类为“軟性的”决定論。但是这些“軟性的”决定論在足够的压力下总是硬化成最僵硬的宿命論，并且一种“軟性的”决定論通常表明只不过是一个寻求妥协的心智的渾厚的軟弱而已。

因此，我們将发现例如“自我决定”的概念，当我們把它想透的时候，包含自我創造的概念，并且除去几个可笑的、印度的开天辟地神話悖論之外，我們可以怀疑是否有任何现实的或想象的东西能完全滿足这个概念的要求，这些开天辟地的神話說，造物主首先产生世界这个卵，然后从之把自己孵化出来。在这一概念的所有通常的例証里，这个被假設是自我决定的东西到最后总是其它东西的必然产物，它再不能証明自己与这其它东西是等同的。我們是由长长一系列祖先創造的，如果須相信科学的話，他們依次又不可避免地是由一种純物理的非人的力量产生的。即使借助假設一个非自然的宇宙意識并依靠它来突破自然的必然性的鏈条，我們也不能逃避“自我决定”者从一个非一自我衍生。因为这样一个东西必須被設想为或者其自身是我們受其奴役的自然的必然性的賦与者，或者，假如它自己摆脫了这个必然性，它便如此彻底地废除了这个必然性以致使我們对自然的稳定秩序的整个信念都变为无效了。再者，无論是在哪一种情形中，这样一个东西也不会是我們的“自我”，就象星云不是我們的“自我”一样，别人是要我們把我們自己划入星云最遙远和最細微的分化类别之中的。任何“普遍意識”都必然对我們所有人是共同的，因此它不能是每个人所特具的，和成为我們独一无二的个性的来源。因此最好是承认那种把我們的“自我决定”和絕对等同起来的学說不过是教条而不用試图把它想透彻。

因此，任何对“自由”的用法，凡是不首先包含有各种实在的而不仅仅是虛幻的供选擇的可能性，而必須在其間作出实在的抉擇的，我們都将不予考慮。

§3. 自由这一問題位于引导我們行动的两大設准相遇和相冲突的焦点，这个事实产生了自由这一問題的困难。但是这个焦点也是认識論对这一問題感觉兴趣和从它获得教益之所在。因为沒有什么比我們对待这样的情况的方式更适合揭示我們的設准的性质。

所說的两个設准是**决定論**这个**科学設准**和**自由**这个**伦理設准**。第一个設准要求将一切事件設想成是完全由它們的前件决定的，以便一旦认識了这些前件就可以肯定无疑地預計事件；第二个設准要求将我們的行动設想成这样：尽管有一切誘惑，完成責任是可能的，这样設想是为了使人在这一詞的充分意义上成为負責的和成为一个主动者。

不过显而易见这些設准是抵触的。如果事件的进程眞正符合决定論設准的話，便不可能有可供选擇的道路。因此人除了他实际行动的方式以外不能有其它行动方式。命令他除去他实际所做的以外采取别的作法也是沒有任何意义的；不論是好是坏，一些先于他个人的人格和超越他个人的人格的力量似乎已不可避免地为他規定出他的預先注定的进程，一直到最細微的細节。在关系到这样一个人的时候談責任或主动性似乎是笑話；在无穷无尽地退入过去和預示向未来伸展的必然事件的无限系列之中，人只不过是短暫的一个过渡环节而已；因此无論在哪一刹那也不能說人有独立性或創始性。

因而我們面临了这样一个两难的問題：如果事件的进程完全是决定的，那么一切蘊含着非决定的观念、信念和說法就必然全部是以幻想为基础的。这个世界事实上就沒有任何可供选擇的道路、沒有离析、偶然和可能了；假設、怀疑、条件、挑选、抉擇是我們的无知的謬见，一个看到存在的稳定和作为整体的实在状况的心灵不可能怀有这些謬见。反之，如果事件的进程不是决定的，我們似乎就否定了能够认識和預計进程的唯一假設，并将自然弄成一团混乱。我們不是必須牺牲我們的认識便是必須牺牲我們自己。因为还有什么其它选擇能代替这些专断的設准呢？如果一切事物都是决定的，則一切就

都被一个巨大的非人的命运的浪潮无可如何地卷带前进；如果任何事物都是非决定的，那么我們就把自己出卖給了一个能够到处打乱宇宙秩序的、反复无常的魔鬼。

人类头脑的稳健是該受到贊扬的，因为它不曾让自己成为这些哲学妖魔的可怕的自負的牺牲品而致死；并且总起来說人类显示了一种几乎与笛卡儿的冷靜相若的不乱分寸，笛卡儿在专心致志、有条不紊地怀疑每件存在的事物的同时却决定不变更他的正餐的时間。

事实上，决定論者和非决定論者在为一切实际的目的上彼此以无批判的常識相处得十分和睦。他們宣称把宇宙設思成十分不同的东西，可是他們对它行事的方式却都十分相似。

我們致力于說明这样一个奇怪的情况仍然是值得的。如果我們有耐心来确切地分析这些互相冲突的設准和对自由的直接意識的性质，也許我們会看出这个迷团是怎么构成的。

§4. 科学之作为科学是离不开决定論这个設准的。决定論的势力不仅扩及自然科学，（现今人們时常认为它源起于自然科学，因为它的有点不可信的伦理来源已經被遺忘了①，）它对神学和伦理学也同样有力。不能預知的神迹和不能預先推算的选擇正象打断事件发生的机械連接性一样令人为难和具有破坏性。

其理由是：无論何时何地，我們都对預知事物的未来的行为感到兴趣，因为我們想按照它来調整我們的行为。因此我們欢迎这样的假設，这种假設将普遍証明我們的习惯性的程序是正确的，并鼓励我

① 这个情况很适当地例証了一个信念的源起和它的有效性之間的分歧。因为作为历史事实来說决定論是为坏人而設想的一种口实，并且源起于苏格拉底的理智主义。我們从亚里士多德的«伦理书»(Eth. Nic. iii 第5章)看到，他的时代的伦理学家不得不反对恶是不自觉的、德是自觉的看法。亚里士多德用表明这个論証証明德与恶一样是不自觉的来对付这个問題。这个結論之为人接受仅仅导至了全面展开的决定論。我們在下一代中发觉确实照这样做了，而关于"自由意志"的爭論就在斯多噶派和伊壁鳩魯学派之間开始。

們努力从一切事物的已知前件来預知它們的未来。

因此**决定論**的假設首先有着道德上的重要意义；它是一种鼓励而不是一种启示。它本身并不能使我們預知任何事物将怎样行动；要发现这点我們必須对事物的行为提出它的特殊的"规律"。但是决定論給我們一种抵銷混乱这个首先的印象的一般的保証，否則的話宇宙可能会用这种混乱来折磨我們。决定論証明我們寻找特殊的規律并先驗地拒絕把事件归之于无規律的和不能預計的偶然性的作法是正确的。无論什么时候，当經驗使我們面临一些显示出这样一个特性的"事实"时，我們便感到敢于宣称它們仅仅是"现象"。我們肯定这些事实实际上是遵循規律的，只是我們还不认識它們的規律。对于一种圓滿知識来說，所有事件都完全是可以預計的。总之，借助提出决定論这个假設，我們鼓励人的科学一代接一代地进行着反对所呈现的相继发生的事件的粗野的矇昧性、使人迷乱的多样性的英勇斗爭。

但是在这一切之中并沒有任何东西引导这个假設离开方法論的領域进入形而上学的領域。我們把**决定論**設想为一种設准，只是向着表明决定性是一种现实的、完全的和終极的事实走了很少一段路。因为把它作为方法論上的假設来接受，而不去宣称它在本体論上有任何确实性，这样做是十分容易的。只要我們将自己限于方法論的观点，任何假設只要有用便是好的；我們并不需要也不追問它的終极确实性：不仅如此，甚至在我們业經发觉它是錯誤的以后，它可能还会继續有用。

已故的亨利·西季威克教授提出的一个有益的例子可以証明这一点。① 他假定"我們或多或少相信諸行星具有**自由意志**"，并提出这样一个問題；这个信念将在何种程度上合理地减弱我們对太阳系的稳定性和未来的信心。而按照决定論的一种教条的和形而上学的解释提出的对这一問題的通常說明，这样的后果将是可怕的。随着对

① Methods of Ethics(《伦理学方法》)第1卷，第5章§3。

非决定論的致命的承认而来的将是敲起天文学并且最后是一切科学的丧钟。因为这样我們就当然永远不得不面临着行星会不期而然地脫离軌道的偶然性，因此这个事件永远能否定我們最細心的計算和我們最有力的推断。一个深信不疑的决定論者可能就会惊呼道："那么，当一切认識的基础都被弄得根本不可知的时候，再去努力认識任何事物还有什么用处呢？"

但是实践的科学家不会同意对这个情境的如此杞忧的估計。他会坐以待观是否有任何惊人的事情发生。他会考虑，这些行星归根結蒂可能不会行使它們脫离自己进程的自由，并且可能不会把太阳系一下子抛进毁灭，至少在他的时代不会如此。即使它們的确改变軌道，它們的异想天开的举动可能表明在范围上是极有限的，在实际上是沒有重要性的。事实上，这些背离会小到为推算的軌道和观察到的軌道的不符所掩盖，这个情况一直被归因于我們认識的不完善。只除非他发现自己确实毛骨悚然地看到天体在空中狂奔，他才会放弃預言它們的行动的試图。直到这种时候为止，他会一边希望和祈祷太阳的影响会防止火星和金星出毛病，一边继續他的計算和編写他的航海历。因为不管他对他的劳动的实践价值的內心信仰怎样减退，他的方法却絲毫不会受影响。只要計算行星的軌道是有价值的，他就会不得不从方法論上假定这些軌道完全和以往一样是依照引力定律决定的。这就是說，他会理解到他的决定論原則的方法論的用处在这一原則的形而上学的虛妄被揭穿之后还会存在下去。因为既然"自由的"行为从假設上說是不能預計的，那么自由作为一个形而上学事实的眞实性就不可能产生出借以得到推算和預言行为的方法，并且科学会因此不可避免地要忽視它。

这样，我們就看到(1)不管这个形而上学的問題是以什么方式决定的，这不会妨碍决定論原則在方法論上的使用，因此不管形而上学可能宣判什么，科学都不会受其害。(2)不管事件的实际进程是什么，这个原則以及和它一起的科学(在科学依靠原則而不是依靠实际經驗这个限度內来說)在实践上是不受其害的。因为事物的行为不

論怎样不规則和錯綜复杂，它們不能因而迫使我們放弃我們的設准。我們永远宁愿把可能实际由于固有的缺乏規則而如此的状况归因于我們对这个規律的无知。只有当这个設准对任何人都沒有一点实际用处，甚至連仅从理論上鼓励人們去努力控制事件的用处也沒有的时候，最后人們才会放弃这个設准。(3)由此当得出結論：科学对一种关于自由的学說的异議仅仅限于这个原則給科学推算引进一种难以处理的偶然性。科学异議要反对的是使事件变为不可推算的非决定論，而不是对自由本身的信念。因此，一个允許我們推算“自由”事件的自由的概念在科学上是完全能够接受的。而一个最后导致多重的可推算的各种供选擇的可能性的自由概念，哪怕它以善意扼杀了形而上学的决定論并以多得难办的丰富性涨破这个决定論，在科学上它也是无可反对的。因此我們应該作好准备去寻找这样一种自由的概念。

§5. 在考虑自由的道德設准的时候，我們首先应該注意到，道德学家并不直接反对道德行为的可預計性，并且也不是不讲道理地偏袒非决定論的。他需要非决定論似乎仅仅是为了使他在道德生活中遇到的显而易见的各种供选擇的可能性成为实在的。不过，如果須要把自由行动設想成是对道德性格的連續性的破坏的話，道德学家就会象决定論者一样有許多理由要为自由行动闖入了道德行为而惋惜：他会同意，这样的行动如果发生了，我們只有把它們看成是精神不健全的人的不負責任的怪誕行为。不过他可能会問，是否不滿意决定論就使他必然要委身于一个如此具有破坏性的道德上的自由的概念呢？总之，他会否认只有在严峻的决定論和道德的紊乱之間两者擇一。

此外，道德学家如果有先见之明的話，他会承认他能够完滿地設想一种沒有非决定性的道德生活。不仅如此，他还可以把一个道德的行为者看成具有至高无上的自由，而他的行为完全能够預計并且是充分决定了的，因此是絕对可靠的。因为他是否把一个行为的进

程看作可非議的，自然将取决于这个进程的道德性质，而一种建立在固定习惯的牢固基础上的善良生活只有更好。

与这样一种生活来作比較，我們当然必須承认蘊含着做錯的可能性的道德行为中的一种非决定性，是行为者的性格上的一个污点，并且是表示理智或道德本性中的一个缺陷或发展的不完善的。因此，道德学家会同意亚里士多德的說法，神圣的理想将是一个“必然的”存在的理想，它的行为完全是由它自己的本性决定的，因此它“自由地”遵循它的冲动并且不受阻挠地实现着它自己的圓滿性。那么，为什么和在何处道德学家才与决定論发生冲突呢？只有当我們不得不从实践上来对待坏人的时候，我們才在道德上有必要来强調他的敗坏的生活实际上必然能有其它供选擇的可能性。坏人的生活可能是习惯性地敗坏的，但如果不是非继續走他走的这条路不可的話，他的情况并非是无望挽回的。如果能有其它可供选擇的出路，他就有改过自新的可能。然而，如果对他和对全世界一向只有一条路可走的話，他就沒有了改过自新的希望。因此，道德学家为了使道德世界合理化就要求对坏人預先注定的恶来說必須有一条其它可供选擇的出路。

他需要能够对坏人說：“你不是必須变成你现在这样的大麻疯病人。你本可以把自己熏陶成另一副样子。你的凶险的本能和不幸的处境不会使你无罪。你本来可以抗拒你的誘惑。就是现在你的情况也不是完全无望的。你的本性不是全然顽固不化的。在上帝的宇宙里沒有一种道德上的墮落是完全不能挽回的。因此机会会出现的，就連你也会得到替代作恶的现实出路，如果你想行正直的事的話，你还是能够挽回自己的。”但是他不需要也不想望对善良的人說同样的話：“尽管在你的习惯里有着根深蒂固的善良，但是你还是可以自由去做恶。但愿有一天我能看到你犯下一桩罪，借此以証明你在道德上的自由！”

总之，道德学家只在一个情况里强調选擇道路的实在性；他对超出自由自身而与无瑕疵的美德結为一体的自由是沒有异議的。換言

之，他不希望把一切道德行为都設想为非决定的，而仅只是把其中的一些設想为非决定的；并且他沒有任何必要把道德行为設想成不可决定的。仅此一点即足以构成对道德自由的现实要求和决定論者企图来代替其地位的非决定論妖魔之間的主要差别。

我們应該更进一步看到，就是为了感动坏人，在道德上也不需要强調一种无限制的非决定性。稍有一些伸縮性对所有伦理的要求便足够了。事实上道德学家或非决定論者从不曾否认习惯的实在性。任何值得注意的习惯上的更改或突然轉变，如果它是趋向正确方向的話，则总被认为或多或少是属于奇迹，如果不是趋向正确方向的話，则被认为是不健全的。因此我們看到，自由的道德設准如何能够科学地得到满足这一点即使还不明显，但是这个設准的本身絕对不是荒謬的或极端的。

§6. 不过，下面借着考察自由的經驗意識，我們或許会使这个問題得到启发。意識的确象是肯定实在的选擇道路的存在和肯定在它們之間实在进行抉擇这种事情的存在。但是我們很难說意識証实了一种无穷无尽的或不受制約的自由。

(1) 大部分的道德生活似乎都是由习惯和环境决定的，这种生活既沒有給我們留下实在的选擇的余地，甚至沒有給我們留下表面上的选擇的余地，在这样一种道德生活里，比較起来很少出现我們感到是"自由的"选擇。从經驗上看，我們的自由选擇是作为对平靜的經驗之流的騷扰而出现的，它就象我們在其中感到"不自由"和被迫去做我們不情愿做的事的〔生活中的〕危机一样，明显地搅乱了我們生活的平衡。总之，不論是感觉到的自由和感觉到的必然都是一种危机的征象，它們标志着生活的轉折点。从某种意义来說，自由和必然是互相关联的并且指明了道德发展中的某一（特别是人的）阶段。①

① 正象我早在《斯芬克斯之謎》第445—446页中指出的。

（2）我們在經驗中遇到的选擇道路似乎从不曾是不受限制的。我們从来沒有感到“自由”去做任何事或每件事。从理智上說，我們的选擇好象永远是一种在完成一个目的和实现一种善的各种可能道路之間的选擇。从道德上說，我們的选擇好象永远是一种在“責任”与“傾向”、“正确”与“錯誤”之間的选擇。我們感到“自由”去选擇，但不是信手擇来；各种供选擇的东西上明确地标志着“錯誤但却愉快”和“正确但是討厌”。

（3）这些选擇道路似乎并非与我們的性格无关。远非显得如此，我們的选擇的本质乃是：两种供选擇的可能都应該对我們有吸引力。同样地，如果我們的責任感增长到足够强烈了，那么我們就只傾向于行正直的事；如果对罪恶的沉溺完全破坏了我們的責任感，那么我們便不再感到什么是正直的，我們的选擇就会消失，我們是“自由的”的感觉也会随之而逝。

因此，我們的道德的“自由”似乎表示着一种居于天使与魔鬼之間的道德状态。它似乎处在一个旣未确立向善的习慣也未确立向恶的习慣，但是对两者的魅力都仍然敏感的性格的不定性之中。同样地，对于比我們的理智远为完善或远为不完善的理智来說，理智上的选擇道路将会消失。一个能够分毫不差地选出实现其目的的最佳手段的心灵不会为选擇道路感到为难，就正象一个除了最明显的途径以外什么也看不到的过分愚蠢的心灵不会为选擇道路感到为难一样。因此在这两种情形之中，选擇道路的实在性和随我們的选擇而来的“自由”感似乎与在习慣的一个特定阶段出现的道德状态和理智状态相关联的。一个认为数学眞理还是偶然的、有时它将 12×12 判断为等于 144 有时不这样判断的心灵，是尙未确立它对数学計算的习慣的。一个认为道德的选擇道路是偶然的、当把一瓶威士忌委托給它的时候它不能决定是喝醉还是节制不喝的意志，它在德性的方面也是尙未确立的。

无疑地，在两种情况之中我們的反应的偶然性都标志着一种缺陷。对一个完善的认識来說，最佳的过程不容許接受較低劣的替代

过程；一种完善的意志不会受到代替正确过程的过程的引誘。因此，对于完善的意志和完善的认識的結合来說，选擇道路是不能存在的，任何行为都决不会是“偶然的”。

但是这〔个情况〕为什么就該阻止我們去承认对我們显得存在的选擇道路呢？这仅仅使选擇道路成为相对于人的特有性格的，而并沒有使它們成为不可理解。它們不是从不知什么地方突然闖入的。选擇道路是从一个它們自然地植根于其中的性格中涌出来的，因为那个性格仍然是偶然的。

因此，当决定論者企图把我們的自由說成不可預計地打破了性格的連續性的时候，他是在以純粹的毁謗来辱沒自己。如果我在几个达到我的目的的可能手段之間感到惶惑而不能选擇的話，这是因为恰好是我的理智在恰好是那些环境下向我提出了恰好是那些供选擇的道路。一个在构成、知識和素养方面哪怕是稍有不同的心灵可能就会有完全不同的选擇道路，或是一个也沒有，或是在我觉得毫无疑难的問題上煞費躊躇。因此，我們的道德选擇也是个人的；这些选擇恰好以它們从其中产生的性格和环境为前提条件。

§7. 观察这些經驗现象的确切性质是十分重要的，因为如果做到这一点我們很容易就在这些现象中看到整个难題的眞正解决。这些现象直接提出了一个調和科学的設准和伦理的設准的方法；这是一个十分簡单的方法，如果我們不是由漫长而沉痛的經驗里得知哲学心灵通常总是最后才能想到或是愿意接受最簡单的解决的話（特别是如果这些解决办法碰巧又是在經驗上很明显的），我們似乎很难相信以往居然沒有人看到这个方法。然而有什么能比从我們所描述的事实中得出的推論更簡单的呢？从經驗上說“自由”行为似乎永远是从給定的情境中产生出来的，这一点如果是眞的，如果选擇道路永远似乎是在特殊环境下为特殊心灵而存在的，那么紧接下去的結論岂不就是：不論我們选擇了哪条道路，显然它将与作为前提的环境合理地相衔接的？这里不会存在断裂，从行为过渡到它的前提以及从

前提再轉回来也不会存在困难。

因此，如果在事过之后来沉思事件的实际过程的話，我們永远能够論証說这个过程是可以理解的，因为它是从性格和环境中产生的。如果我們的目的是决定論的，我們永远能堅持认为我們不可能采納其它的过程；认为正由于这个过程是可理解的，所以不会是其它过程。不过这种說法显而易见是錯誤的；如果我們采納了另一条道路，这条道路会显得同样是可理解的，这个情况恰好是因为这另一条道路是行为者在这些环境之下实际采納的和自然地根植于这些环境之中的。因此决定論者能够在事过之后爭辯說"正面我贏了，反面你輸了"；不管結果是什么，他都能声称它証实了他的见解。反之，在事前他永远是无力的；他总能以认識不充分为理由謙逊地拒絕做出預言（并因而逃避了反駁）。因此，他的见解似乎是推不翻的。

不过发生的事实际上徹底推翻了他；因为我們遇到了一种在**决定論**和**非决定論**以外的第三条道路。决定論者主张說，事件的进程如果不是严格决定的就必然是完全非决定的；如果不是絕对可推算的就是根本不能推算的。可是我們在这里好象有这样一种情况，在这种情况里各种可供选擇的进程似乎同样是可以推算的，并且我們在这里似乎遇到了这样一种性质，它实际上是非决定的，但是事实上它又可以用显得是同样自然和同样可理解的各种可供选擇的方法来加以决定的。因此决定論便确实被弄得莫衷一是了。从駁倒他的理論得出的結論便不再是我們必須放弃推算和理解事物的进程。如果事物的本性致使事物在不同点上产生实在的各种选擇道路的話，事物就将会产生多重的可理解的可能性，在这些可能性之間的选擇将会构成一种眞正的"自由"，而不致带来决定論与非决定論同样似乎在以之威胁我們的可怕的后果。这样，我們就既不必推翻科学的祭坛，也不必把自己牺牲在这祭坛上：只要自然的进程只有一条似乎是合理的、可理解的和可推算的，自由似乎便丧失了，当我們承认有两条或多条进程由于同样自然和可推算而可以显得是可理解的話，自由便又重新得以树立。因此我們能够滿足可推算性的科学設准而不

至否定我們的道德本性似乎旣需要又加以証实的选擇道路的实在性。因为我們能够放心大胆地规定：决不会出现一个事件，在它已然发生以后会显得与它的前提沒有可理解的联系的。因此，这个推論即或含有些許虛幻，我們也可以认为事件是可以推算的。因为虽然无疑地如果我們知道得足够多的話，我們可以把这个事件作为一个实在的可能性推算出来，但是我們不能肯定眞正会实现的正是这个可能性而不是任何替代它的其它可能性。但是从实践上說，这点对科学就足够有余了，并且这点比我們现在实际得到的貧乏的知識容許我們在推算上有大得多的成功。

不过我們不該认为我們这样达到的**自由**的概念构成了对**决定論**的反駁。方法論上的設准本身不能被反駁掉；我們只能不使用它。形而上学的教条，亦旣思想的終极态度，也不能被反駁倒；我們只能选用它們或抛弃它們；因为它們形成了我們的論証賴以树立的基础。这样，决定論作为科学設准来說并未受到威胁；作为形而上学的信条来說它象所有这类終极的假設一样，自行归結为一个自由选擇的問題。也許在此情况中存在一个悖論；因为除非我們被决定成为自由的，我們便不能証明我們的自由，因此我們不能强迫那些自愿成为被决定的或愿意作如是想的人成为自由的。①

§8. 不过，这个悖論虽然可以留給决定論者去仔細考虑，但是我們现在能够解决另一个悖論——即在 §5 內提起注意的那个——这是决定論者、自由主义者和普通人在他們的实际行为中令人满意地一致同意的。因为如果这些設准眞的在方法論上是必需的，那么不論每个人在形而上学上对它們怎样想法，也不論他到底是否想到过它們，他都将在实践中运用这些設准。因此照我們看来，理論的分

---

① 正如威廉·詹姆士恰当地所說，自由"应該由那些同样能不理睬它的人自由地去采納。換言之，如果我們是自由的，我們的第一个自由的行动应該是全部发自內心地肯定我們是自由的。"(《信仰意志》第 146 頁)

歧在实践上将沒有差别；双方将各用各的設准，并且他們将有权这样做。

(1) 每个人都必須承认：在他有兴趣去預測事件的进程的范围內来說，事件的进程是可以推算的。其实，这只不过是決定論是一种方法論上的設准这个陈述的一种迂回的說法。因此自由主义者和别人一样有权把事件当成是可推算的，他同样有权去試图推算他能推算的一切和推算他知道的一切。他可能意識到这一目的永远也不能充分实现，事物不完全是可推算的；可是在他推算的时候他必定希望它們将象它們似乎是決定的那样行动和它們将不会显示它們的自由来挫敗他的努力。即使他失敗了，他会为了自己的利益宁可把他的不成功归諸他的缺乏知識而不归諸他的承认自然中有实在的偶然。因此他将和决定論者完全一致地认为，如果他知道的再多些，他的推算是会成功的。并且他会为了替自己辯护而主张：由于我們的无知而給我們的世界引进的偶然性，无論如何要超过由于事物本性中的任何实在的非决定性造成的偶然性。

另一方面，自由主义者在討論引起自由的道德設准的問題时，他自然会承认他所假設的自由的实在性。不过这并不妨碍他推算。他将假定他正在研究的自然中的非决定性是实在的，并推算非决定性被认为能够导向的其它替代进程。并且如果他对他的"自由的"同类的本性有很清楚的概念的話，他对他們的行为的預測的成就将不会明显地落后于他对他认为是充分决定了的、更遙远的諸性质的推测的成就。

(2) 决定論者把科学設准看成是一种关于实在的終极眞理的表现。但是在实践中科学設准将把自己归結为一种虔誠的希望的表现。"如果我知道所有前提的話，我能推算全部后果"，这与其說是一种积极的成就，还不如說是一种抱負和希望。这就是为什么我們在§4里把它看成主要是对于努力的道德鼓舞。再者，連决定論者也必然模糊地意識到他的希望将永远不会得到許可实现，他将永远不会推算出事件的全部进程。那么，当他得知他的理想的不可能实现終

归是在于实在固有的性质而不在于他的思維的难以根除的軟弱性的时候，他为什么就該发牢騷呢？从实践上說这幷沒有区别。事实上他发现他不能推算一切事件。他完全象自由主义者一样，尝試着所有事件。但是他也以完全同样的方式被弄得茫然无所措。因此两者必然一致认为偶然性存在于他們不能推算的他們的共同世界之中。否认偶然性的終极实在性沒有实际的帮助；这只能增加煩恼，感到我們必須把自己設想成是为幻想所左右，而不能看到事物的实际状况。

另一方面，决定論者在处理道德的偶然性时，他必須与自由主义者一样，同样把它們看成是实在的。不論他可能怎样坚持相信他邻居的行为是严格决定的，他永远也不能感到他的确是充分认識了他的本性，以至可以預測他的行为。如果他能肯定哪些供选擇的道路最可能吸引这位邻居幷推算出后果和按照后果校正他自己的进程的話，这就得算是他很运气了。因此，他在实践上将要做的恰好和自由主义所做过的一样，这就是說，他将必須承认对他总归是存在着实在的但可推算的各种供选擇的道路。

换言之，这些对立的理論之間的实用主义上的差异是趋向消失的；在实践中，双方都得收起他們的形而上学合情合理地去行动；在理論上，这些差异是这样：它們对实践的影响十分遙远幷且主要是感情上的影响。此外，对常識来說实际的选擇道路是不存在的；因此整个形而上学的爭論似乎是沒有价值的，幷且受到人們最为冷靜的注視，在一个思維从属于行动的世界里不是正应該如此嗎？

§9. 不过我們把我們关于**自由**的学說多少是推进得快了一些，为了稳固我們的立场，我們最好是分析一下自由的性质。

首先我們应該了解我們在声称对**自由**的直接意識包含着对这个迷团的解决的时候是冒了一个危险。认为现象包括終极眞理总是冒着一个危险的。但是这种危险比起把现象当成根本不包含眞理就沒有那样严重了。对我們的人本主义来說，信任现象比起沒有足够理

由便抛弃现象自然将似乎是一种較好的冒险。因此让我們大胆地接受这个冒险并向我們的批判者提出质問：到底为什么显得实在的各种选擇道路应該不是眞正实在的呢？是因为把它們看作实在的就使得科学成为不可能并使得生活混乱一团了嗎？我們已經表明这种主张是不眞实的。我們的学說沒有給科学带来危险，而对于生活的目的来說我們都假定偶然性是实在的。是因为我們除了自由是包含非决定性的之外还不理解自由的积极性质嗎？还是因为实在的非决定性最終走向一种在形而上学上不可思議的宇宙观呢？

最后几条意见最值得考虑。因此让我們首先来探索我們看来是发觉了的这种自由的积极性质，在試图去估价它在形而上学上的意义之前，先从經驗上和心理上来考虑它。

一旦我們已經实在地把我們心中由于对科学設准的誤解而产生的偏见糾正了，我們似乎就沒有任何理由不承认心理上的非决定性的經驗上的实在性。的确，这种非决定性看上去似乎是一个在习惯的成长中的自然的偶发事件，而这种保持一定的可塑性和增长新习慣的能力，对于在一个一方面已获得了一定的稳定性和秩序，然而另一方面又仍在演化出新条件（我們对这些条件需要时常作出新的調整）的宇宙中的存在来說似乎是主要的。因此一个在其反应上完全非决定的性质和一个完全是一成不变和决定的性质，对我們的世界同样是无效的和不适合的。要在世界上生活我們就需要有一定程度的可塑性并且需要有理智来看出什么时候能够借助改变我們反应的习慣来做到更好的調整。的确，这种能力似乎是我們的“理性”的本质。① 那么为什么哲学家坚持要把这种可塑性看成是完全虛幻的呢？

再者，当这种习慣的可塑性被看成是与“法則”的概念相冲突的时候，这种看法似乎是一种誤解。从一个致力于經济地理解宇宙的认識者的立场主观地来看，法則意味着规律性，因此意味着可推算性

① 比較第十四篇論文§4。

知可靠性。用理智主义的話来説，这就构成自然秩序的"可理解性"。过从客观上来看"法則"仅仅意味着习惯。不管我們认为"自然的則"的起源是什么，事实上它們是事物的已經确立的习惯，它們的恒久性是观察得来的一种經驗事实。我們只有从經驗上才得知自然本身一般地符合我們的规律性的設准，并且使这設准非常适用，以至我們能够把它看作是"眞的"。

但是經驗从来不能充分保証自然的习惯是絕对固定和不变的这个断言。我們所能証明的恰好相反，甚至最基本的法則都会改变——我們希望是向某种更好的事物"演变"。在自然的广大領域中——凡是我們能找到心智的作用的地方——法則看来甚至沒有絕对的恒久性。不过这一切将不扰乱我們对恒久性的方法論上的假設，除非习惯上的变化是十分迅速的；譬如迅速得象时装的改变。这也并不必然地使得事物的进程不可理解。相反地，我們已經看到习惯的适应性的更新、对法則的明智的背离恰好是"理性"的本质，如果时装的变换就頻繁的次数来説是不合理的，那么，就这些变换滿足了一个人想炫耀自己的成衣匠或裁縫的功劳的愿望来説，它們同时又是合理的。

因此我們对下面所説这个观念在心理上沒有眞正的困难，即：习惯的可塑性自身带来了某种非决定性，但这种非决定性却是可理解、可推算和有好处的。实际牽涉到的唯一的困难在于对这样一个自然的理解，这个自然照其所是的那样在內部被分裂成和自己相对立的东西，并在不同的部分以这样一种方式用不同的速度前进，致使"諸欲望"由于在"理性"久已宣判行为的根深蒂固的习惯在现已改变的情况之下是不适合的以后，仍然坚持追求这些习惯而可能产生內部的磨擦。这个困难无疑地比心理学家和伦理学家已經給与的注意值得更多的加以注意。但是不論这个困难怎样可以解释，我們很难否认这类的事的确存在；而对于我們当前的目的来説这就足够了。

另一方面，从形而上学方面来説，非决定性的存在牽涉到的困难是很大的。这就是説，如果我們承认非决定性毕竟是存在的，那么它

就触及了本体論的最終的問題了。因为这就将自己变成了一个来思考一种实实在在是不完整的实在——一个实实在在是有可塑性和在发展与变化中的世界——的可能性的問題了。那种先驗的形而上学永远发现变化的实在性是一种障碍物。① 另一方面，我們可以认为变化的实在性是过于明显了不值得去辯論，我們可以把对变化提出的非議看成是愚蠢的詭辯，我們可以看到否认它只能导向与我們无关的空幻的宇宙；但是我們必須承认一个可怕的偏见的实际存在。因此我們应該謹愼从事，推迟与这个偏见的最后爭論，直到我們考虑过(1)我們曾經設想的人的自由的后果在全世界上可以追索到多远；(2)在什么程度上某种类似的事物可以被归之于世界上的其它存在；以及(3)我們应該怎样估价一个其性质最終是"自由的"世界。

§10. 如果人的自由是实在的，这个世界便实在是非决定的。这点很容易証明。因为如果我們实在具有在各种道路之間作选擇的能力，事物的进程将必然按照我們做这件事或那件事而有所不同。不論我們将其余的世界設想成是完全决定的还是設想成它自己具有某种自发的选擇力量，这結論是一样的。如果在一群不变的前提中引进一个可变的因素，其結果将必然有所不同。如果在一群自身即是可变的前提中引进这样一个因素，最終的結果实际上可能仍是同样的，不过这只有这些其它的因素竭尽全力理智地来抵制和挫敗这个因素才行。这样事件的居間过程就将有所不同，因为它将被作了改变以迎合这第一个可变因素。因此在其中不論哪一种情况下，都将有可供选擇的多种历史进程，并且有一种实在的非决定性存在于一个包含着自由动因的宇宙之中。

从人的角度来説，第一种情况看来显然是与事实一致的。人的目的未曾全部受到挫敗；这些目的在世上留下了它們的印迹，使这个世界成为十分不同于它否則将会是的地方。可是，当然我們可以认

① 比較第九篇論文§1。

为这些目的的实现仅仅是在这种实现不曾挫败一种对抗着每种人的罪恶和錯誤的、更遙远的和更神圣的目的的范圍內发生的。①

因此人的自由的这种后果明显到了不容否认的地步。我們只能縮小它。人們可能說，人的自由到底达到什么地步呢？它只能在地球的表面上做到极小的改变。它不能改变星球的軌道，它甚至不能調整地球的运动，它不能防止太阳系的最終毁灭。

对这一点我們可以回答:(1)我們的主动性并非由于其不能控制宇宙中諸天体就必然是可以忽視的;(2)我們的兴趣主要限于地球的表面，我們能不能操纵那些东西是毫不重要的；(3)我們能够改变事物进程的程度取决于我們能够使事物成为可塑的以适应我們的目的的程度;(4)借助于大胆与研究工作我們可能发现这个世界比我們过去敢于去設想的更有可塑性。科学只不过是刚开始，人类还只不过是开始去把自己托付給那个尙未敢思考它可能試图去思考的一切的科学。最后(5)甚至开始时似乎是极小的选擇上的差別也可能导致逐漸增长的分歧，并且最后构成一个我們能在其中平安生存的世界与一个我們在其中被毁灭的世界之間的一切不同。

因此总的来說我們最好是不要过分輕視我們的力量，而是要反省甚至在我們最瑣細的选擇中所牽涉到的責任。如果我們眞能造成自己的“命运”和改造我們的世界的話，我們的責任就是要确保不使它們陷入歧途。

§11. 接着我們要面对一个可能在讀者心中早已在反复考虑的异議，这样做会是明智的。讀者們会趋向于問:“只有人是自由的并形成宇宙其余部分的一个例外，这点是可以相信的嗎？如果宇宙其余的部分是决定的，人豈不同样可能会是决定的嗎?”

为了使我們对人的看法适应我們对宇宙其余部分的信念，就一定要把我們对人的看法說成是虛妄的，这是不能承认的。但是与此

① 比較詹姆士著《信仰意志》第181—182页。

同时人的心灵觉得例外是討厌的，并且总趋向于怀疑它們。不过我們能以另一种方法取消这个"例外"。我們不要为宇宙的相似而牺牲我們的自由，让我們試着在整个宇宙中找出某些和我們的自由相似的东西。

首先，显而易见，如果我們能在世界上找到一个比人更高和更完善的存在的智力作用的話，这个存在物就会既比人"更自由"，这就是說它比人更能达到目的和更少經常受挫折，又比人在行动中更决定，在执行他的目的中更一致和更可推算。因此显然"上帝"在他真正控制世界的比例上来說与其說是靠"奇迹"工作不如說是靠"法則"工作，并且因此我們很容易誤解他的主动性，并将这种主动性归于一种机械的必然；当然这就是平常人們所做的。

然后我們反回到在程度上比我們要低級的存在物，当然我們有充分理由把一种极为相似于我們自己心灵的心灵結构归給較高等的动物。这样我們就同时給了它們某种十分类似我們的自由感的东西。譬如一条狗，似乎是受着互相冲突的冲动的支配，它似乎有怀疑和躊躇，有挑剔地注意和选擇，并且有时表现一种自发性，这种自发性有时几乎和它的主人的自发性一样使得計算茫然无从着手。我們确乎可以想象广泛地決定它的行为的大的动机，可是在某些方面我們比較不易知道它的动机，因为它的心灵离我們自己的較远。

随着我們在生命的阶梯上下降，这些困难就越来越明显了；我們对我們所观察的行为的精神上的同情和內心的理解变得越来越少。那种促成我們注意到的自发行为的感情和迫使发生这种行为的动机变得越来越神秘。但我們还是能够从外面来預知較低級动物的行为。我們不理解它的自发和任意的行动的原因。但是我們观察到这些变化是在某些狹隘的限度之間进行的，智力越低級限度也就越来越狹窄。阿米巴从来沒有做出过任何使生物学家吃惊的事情。因此当智力减弱或是变得与我們的智力越来越不一样的时候，行为就变得更齐一，并因此在一定方式上更可推算了。只不过这是另一种方式。我們变成了行为的外界观察者，我們已經失去了对行为的內在

的綫索了。

尽管如此，当我們降低到无生命界并遇到显得全然有规律性的情况的时候，我們感到我們到达了机械的“法則”的眞正本源，这种法則沒有中断，不受理智的扰乱并且絲毫不为自发的选擇所改变。但是我們对我們看到的这些过程沒有任何內在的理解。为什么物体的引力要与距离的平方成反比呢？它們能从这一特殊的比例里得到什么满足呢？为什么原子偏偏要以它們各自选擇的紊乱的节奏来跳跃呢？为什么电子要带着正好是它們經驗上負有的“电荷”呢？这一切都是純粹的、盲目的和未被理解的事实，自从黑格尔以后还沒有一种哲学曾荒唐地試图对这些事实做先驗的解释。不过只要这一切都是以能准确計算的“机械的”规律性发生的，我們就很少关心它們，或者从科学上說也用不着去关心它們。

因此，我們假設无机界是严格的机械論的領域，它沒有些許自发精神的痕迹，这样假設是方便的。不过这个假設是絕对不能証明的。我們所信賴的规律性不是恰当的証明。因为把人的行为作为庞大的群体来看待的話，人的行为表现了同样的恒常规律性。即使各个单独的构成部分可能与平均中項相差很远，变化很大而无法計算，但是平均数却仍然是有规律的和可以計算的。在稳定的和正常的社会状况之下，每年的出生、結婚和死亡人数的統計数字是沒有什么值得重視的变化。可是这样的事件中有一些通常被认为是由个人选擇而定的。

现在当我們观察无机界的时候，我們处理的是数目极大的世界的构成部分。物理和化学实驗一次操作的就是亿万个这样的构成部分。在显微鏡下面最小的可见微粒是由几百万个原子組成的。因此我們看到的规律性很可能是平均的规律性。因此，如果单独一个原子在某处表现出它异常的理智或独有的乖张，拒絕做其它原子所做的事，請問我們怎么会发现呢？我們怎么就永不能猜想这过程是以选擇为基础而不是完全机械的呢？

第三，我們必須記住我們不能观察到单一原子或电子的行为中

的差別，可能仅仅是由于我們的实驗太无知和太笨拙以至不能在它們之間做到分辨，以至只尝試了一些而未能引出其它。原子或电子的质的完全同一性是从一些粗陋而野蛮的实驗中推論出来的，其粗陋与野蛮就象从这样的实驗，即从大量的人被从悬崖上推下去的时候都同样跌成粉碎，就得出結論說人的个性是不存在的一样。

通常只有当我們的方法得到改进的时候，我們才会发现我們的方法是多么粗糙。就如我們长久以来不能解释为什么一粒麝香能够經年累月地保持芳香而不明显地丟失重量，如果这一性质确实是以分子放射为基础的話；但是现在由于发现了放射现象，这一神秘大体上就解决了。我們发现驗电器是比最灵敏的天平敏感得多的仪器，天平是不受伴随原子物质分裂而来的电子的猛烈推动力的影响的。因此整个物质不灭的学說可能是彻头彻尾错誤的，而它所显示的証明仅仅是由于我們以前的衡量的粗糙造成的。在以鐳作实驗的时候，我們是想办法选择那些接近其爆发結尾的"原子"，并把它們集中起来直到它們的死亡的痛苦变得对我們明显可见；但是关于原子的产生我們仍无所知，虽然我們猜测到了許多，无論如何已足以使我們认为物质的守恒可能仅仅是一种平均的稳定性。同样，持續不断的分餾可能会把所有化学"原素"中的主要个别差异分离出来。因此，由于事物对在我們看来似乎不同的处置方式的反应表现并无差別，于是我們就推断事物具有严格的和不可改变的性质，这样推断是十分错誤的。由于我們对它們的內在性质一无所知，这个情况可能只表明那些对我們似乎重要的差别，对事物似乎并不重要。①

我們的观察不仅不够細致，还更缺乏持續性。甚至在过去几个世紀中，自然"法则"眞正保持恒久的証明也未曾完备。例如历史記载的和追溯推算出来的日、月蝕就过于彼此不符，以至在几个世紀以前就和我們现今的行星軌道的存在不合。② 要解释这些不符，我們必

---

① 比較«人本主义»第11页注。

② 参看 P. H. 考維尔(Cowell)教授在«自然»(Nature)杂志 № 1905 上的一篇論"古代日、月蝕"的論文。

这些假設之間做选擇，即：我們的記載是錯誤的，月亮正在慢慢我們，地球的周日运动正在慢下来，太阳的运动或引力正在改或是引力定律正在改变，或是这些假設和我們能想出来以便更紧也适合事实的其它假設的結合。引导我們做选擇的只有那个空泛方法論的准則，即：最好是首先尝試那些对业已接受的科学体系括最少扰乱的假設。不过即或如此我們也可能需要最大的重新調。如果现在我們假設首要的自然法則正在緩慢而連續不断地改变話，那么我們现在持有的蘊涵着法則的严格守恒性的証据即将被为非确定結論性的。因此甚至在无机界习惯也可能有可塑性，"法則"也可能是在逐漸演化中。

另外，果眞如此的話，显然我們自己也可以参与决定这种演化。我們的作用可以引导事物向一个方向而不向另一方向发展它們的习惯，因此我們就該的确是在改变着自然的法則。我們甚至可以推測說我們有时可能业已做到了这点。例如化学家时常这样利用他的物质的获得性习惯来产生化合物，如果不是由于他的話，这些化合物也許永远不会存在，并且永远不可能以自然状态存在。因此他可以誘导出新习性；这些化合物一經形成，它們就会在参与化合的性质上留下永久的痕迹，并因而改变了它們未来的"亲和力"。

我們用以說明个性、可塑性和自由也可能遍及无机界的这些思辨也許会显得胡思乱想和不寻常。但是如果我們寻求它們的話，有一天科学也許会証实这些思辨。目前我們由于作出了决定論和机械論的方法論假設，就看不到它們的可能性。但是我們应該清楚地表明这是完全可能的，即这个世界可能现在并且可能一直在其整个結构里包含着一定的非决定性，只是由于我們为了有一个更容易推算的宇宙，閉眼不看这个非决定性，因而未能发现它。不过如果我們将这个設准加以改变，使"自由"行动也被設想成是可推算的話，我們的眼睛就会象着了魔法似的打开来，到处会有"自由"的証据迸发出来向我們直視着。

§ 12. 最后我們要来談一談信仰我們所加以发揮的自由最終在形而上学上的有利与不利的問題。这个信念有缺点是十分明显的。甚至当非决定論已被馴化——即受到限制、使之能够推算和可决定——的时候，它仍然意味着偶然，而偶然意味着冒险；冒险虽然似乎与生活分不开，却意味着失敗的可能性。因此，我們怯懦的天性、我們的懶惰、我們的多疑将永远要求一种得救的保証，一个不能誤入歧途而預先注定是完善的宇宙。

如此发生的这个偏见可能是引起絕对主义者嫌恶实用主义的暗藏动机中最为强烈的一个。正如繆尔海 (Muirhead) 教授适切地自认的一样，承认偶然性似乎就是把宇宙变成"一个对意外沒有保險的从属于上帝股份有限公司的合資企业"①，而这对預定的完善会是十足更不好的。

可是这个預先注定的完善是可能的或眞正可以想象的嗎？絕对的主动者們給与我們的"对意外的保险"的眞正的和实在的价值又是什么呢？

如果我們所认識的宇宙被預先注定了任何事情的話，它所注定的就是要象它的实际状况一样继續沿着它的命定的进程前进。因为人們向我們保証說这个宇宙不包含〔能〕在宇宙的性质上做出有益改变的人或神的自由的主动者。因此宇宙被預先注定为一种宇宙物质的无意义的跳跃，这种跳跃不时为灾难所打断，如盲目失錯的諸太阳彼此闖入其它的太阳系，徹底毁坏了行星侏儒的一些軟弱种族苦心孤詣发展起来的价值和制度。宇宙被預先注定了一种什么也不能轉变的命运，誰也不能緩和或改进这个命运。

为了使我們的"保险"加倍可靠，我們进一步得到保証說，如果我們能够看到这个宇宙的話——由于我們必然是有限的所以看不到！——这个使每个善感的人为之一洒同情之泪的宇宙已經是完善的了。因此我們沒有絲毫理由认为这个宇宙对有限的心灵应該显得、

① «希伯特杂志» (Hibbert Journal) Vol. iv. 第460页。着重点是我加的。

或是应該变得比现在的实际状况更令人滿意。从实质上說，絕对主义者在其决定論方面是与梅菲斯托菲利兹完全一致的：

> 請相信，对我們每个人来說，这宇宙大全
> 仅仅是对一位上帝才造成如此。

他的观点为我們“确保”的唯一的恩典就是把一个尽管有各种缺点但却似乎是能塑造和可改进的世界变成一个任意地和过多地折磨着可怜无助的“有限”存在物的絕望的地獄，这些有限存在物的劫数是永恒地預先注定了的！

对我来說，我宁可要一个被偶然性毁坏了的宇宙也不要这样的一种确定性。因为在这个情况中，“偶然”意味着改进的偶然机会。一个眞正以簡单的和人的方式而完善的世界，一个由于不包含非决定性因而不能从那种完善性后退的世界，当然会更好一些。但是尽管我們的世界有着借助变为完全和諧与决定而发展这样的完善性的机会，但它显然不是这样的世界。在一个完全和諧的世界里沒有人能推翻它的和諧，也沒有人可能具有改变自己的习慣和这个世界的方式的任何动机，这一点对一切合理的要求来說岂不是足够的“保証”了嗎？

这里还有待討論在§9中被擱置下来的对非决定性概念的形而上学的异議。从实质上說，这是对在終极实在中的变化的实在性的异議，对終极实在的不完整和发展的概念的异議。不过，这仅是爱利亚学派的偏见的遺风，而把它处理掉的最簡单的办法就是要它拿出証据来。因为，为什么我們应該先驗地认为实在不能改变是定而不移的呢？我們对实在的全部认識都否认这个想法。如果我們的直接經驗不能使我們相信变化的实在性，那么还有什么能使我們相信呢？或者如果断言說我們能够借助先驗地从观念的推理，辯証地显示变化的不可能的話，我們将这样回答：如果是这样的話，所說的观念必然是錯誤的。因为我們的观念应該是为理解經驗而形成的，而不是为了駁斥它。不能应用的观念是有毛病的。与經驗矛盾的观念不是虛假的便是需要借改变与观念矛盾的实在来証实的。总之，用詹姆

士所謂的"封閉的宇宙"的形而上学的恐怖来吓唬自由主义者是徒劳的。这个概念如果不是从已废弃的物理学得来的唯物主义的系論，便通常是神秘的；我們从来不能眞正在形而上学上把它想透，除去把它想成了純粹的原封不动的爱利亚主义。象在芝諾的时代一样，那些眞正想认識的人"一边走着一边解决"(solvitur ambulando)了这个迷团：我們将把它弃置一旁，而继續前进。

总起来說：我們的自由实在是和它显现的一样；它即在于一个可塑的、不完整的和仍在演化的自然之可決定的非决定性之中。这些特征遍及宇宙；但它們并不使宇宙不可理解。不仅如此，它們是宇宙可完善性的基础。

实在的制造*

提　要

§1. 黑格尔关于思維过程也是宇宙过程的伟大思想遭到他将思維过程非人化的破坏。"辯証法"錯誤地把时間与人抽象化导致它对解释两个过程的虚弱无力。§2. 人本主义借助将"眞理的制造"設想为也是"实在的制造"而重新开始了黑格尔的事业。这个想法在认識論上的确实性。§3. 形而上学的"实在的制造"的問題。§4. 这个問題的困难。(1)实在能否完全由我們的作用而产生？(2)实用主义的方法能否产生一种形而上学？§5. 甚至在认識論上我們也必須(1)区别"发现的"和"制造的"实在。这个区别可能标志实用主义和人本主义之間的区别。但这个区别自身是实用主义的，并且在某些情况里"制造"与"发现"之間的差异成为任意的。§6. (2)在証实"自称"和制造"实在"的过程中起初的和最終的"眞理"和"事实"之間的巨大区别。出发点就实用主义来看是不重要的。起初的眞理作为"純粹自称"和起初的事实作为純粹的潜在可能性。它們在方法論上沒有价值。§7. (3)"原始事实"这个想法在方法論上的无效与在形而上学上的荒謬。終极实在是某样必須向前瞻望的而不是回过头来寻找的东西。§8. 形而上学的轉变。人本主义与形而上学。§9. 四个被承认的方式，在这些方式中"眞理的制造"包括了"实在的制造"。第五个方式是认識借助改变了实在的认識者，因而制造了实在。§10. 可是被认識的对象是否也被改变了，因而被"制造"了呢？凡在认識的对象沒有意識到它被认識的地方，它便被当成是"独立的"，因为认識似乎沒有造成不同。单純的认識这个概念的荒謬。认識作为行动的序幕。§11. 在"事物"这方面显得沒有对我們的认識作用的反应是由于它們缺乏与我

* 根据原书第十九篇，第421—451页翻譯。

們在精神上的交往。但是作为物体它們确实对我們有反应，并且作为物体它們受我們的影响。§12.万物有生論或泛心論作为人本主义的一个形式。“触謀作用”及其人的类似物。§13.因此我們从有可塑性的事实中实在地制造实在是有的。§14.实踐上和方法論上事实的可塑性的程度。§15.非人的实在的制造。§16.两个不可或缺的假設：(1)自由的实在性或可决定的非决定性，(2)§17.实在的不完整性，它与一个使我們整个世界成为虛幻的、永恒完整的整体的絕对主义概念的对照。

§1. 黑格尔的一个伟大的思想① 就是：眞理与实在、邏輯与形而上学是合在一起的，它們是不可分离的，并且必須使眞理的制造与实在的制造符合一致，然后这个世界才能是眞正可理解的。因此他試图将宇宙的过程和思維的过程設想成是同一的，并将在世界(在时間中)的实在进展中发生的一切事件說成是在“辯証过程”自我发展中的一些偶然事件，在这辯証过程中**絕对理念**达到了对自己的永恒意义的充分邏輯理解。

但不幸的是：他在实施的时候破坏了这个伟大的思想（在他的英国信徒之中关心这个想法的似乎只有麦克塔格〔McTaggart〕博士一人而已)。他試图将思維設想成是超时間的，将思維的“永恒性”設想成比实在的时間过程更高，并包含着实在的“眞理”及意义。但是这种将永恒的“邏輯过程”和有时間性的“宇宙过程”对等起来的作法并沒有貫徹到底以达到一个眞正的解决。一个是永恒地完整的，另一个显然是不完整的；并且在它們各自的諸項之間也不能建立起眞正的符合。② 此外，宇宙过程的实在事件固执地拒絕被归結为仅仅是“范畴”的辯証关系的例証，并且“辯証法”絕望地企图宣布实在的东西超出邏輯的东西而具有的剩余的意义实际是一种缺陷，是理性不能和不需要說明的純粹无意义的“偶然性”，这种企图实际上暗含着

---

① 或毋宁說是費希特的思想，而黑格尔把它据为己有。

② 比較《人本主义》第六章。

自认它的根本失敗。

再者这种失敗实际上是辯証法自身的基本假設的不可避免的結果。它首先誤解了将要成为他对〔理解〕实在的綫索的"思維过程"它一开始就把思維过程从它的具体性、从人的实际思維中抽象出来。这就是說它一开始就誤解了抽象的作用。总而言之，它一开始就把思維非人化以便使思維更适合終极实在。可是結果它破坏了实在与思維之間的实在联系。因为只有作为具体的人的思維，我們才知道思維是一个实在的进程。这个紐带一旦割断，思維的人的方面一旦被作为无意义和无价值的而抛开，不論我們称思維自身为如何"絕对"、"理想"和"永恒"，它也会被从地球上吹进抽象的太虛幻境之中，这些抽象已与实在脫节而永远不能再被应用于实在。

这个命运压倒了"辯証法"。辯証法的"范疇"的自我发展不是任何现实思維的实在的发展。因此，它不是对任何实际过程的实在的解释。它和我們的具体思維，和它被从中抽象出来的我們的具体眞理的躯体仍有某种幽灵般的相似；因此它仍然能自称与生活的实际事件隐約有少許关联。但是辯証法过于抽象，它永远不能充分具体地把握思維或事件。因此它自称的对事件的預測很象薩德基耶尔历书的(Zadkiel's Almanac)天气預言——几乎任何事情都可以被說成証实了它的模棱的辞句。但是它永远提不出任何明确的理由来說明为什么在任一明确的时刻某些明确的人应該恰好想他們想的那些思想而不作任何其它想法，或用他們所用的那些范疇而不用任何其它范疇。它永远不能提供任何明确理由来說明为什么事件应該恰好以它們被說成的那种方式而不是以許多可能同样适合的其它方式来例示范疇的邏輯关系，或者反过来說，为什么这些范疇一定偏偏要借由所发生的这些事件而不由亿万个其它同样适合执行这个任务的事件来得到例証。辯証法把所有这些明确的問題都当作仅仅与看不透的现象的"偶然性"有关而撇在一旁。因此，即或我們接受最有利于辯証法的自称的看法，承认它是对每件事的一种一般解释，由于它过于含糊和模棱两可不能解释任一特殊事件，所以它仍不能滿足科学或

实践的要求。的确，象布拉德雷先生說的这种“沒有血肉的范疇的非尘世的芭蕾舞”，仅仅是脫离具体的抽象的魔女飲宴，眞正寻求实在的意义的人不会从这种抽象中提炼出精神滿足，就象浮士德博士不能从布洛肯(Brocken)山頂上的沃尔普济之夜(Walpurgisnacht 巫女节)提炼出精神滿足一样。即使是作为一种理智的放蕩，作为一种精神上的荒唐，我們也最好避免这种会如此严重地混淆心灵和使心灵衰弱的事情。

不过还有待說明，黑格尔辯証法的失敗变得很明显的各点，是有直接联系的。实际上它自身表明正由于它不能說明思維过程的整体，所以它才不能說明时間过程的整体。因为它在两种情况里都作了同样的致命的抽象。它假定由于从实在的充分具体性(特性)中抽象出来对于人的认識的实际目的是方便的、可能的和足够的，因此我們忽視的和时常不得不忽視的便实在是无意义的。但情况并不是这样。关于实在沒有什么是“偶然的”和缺乏重要意义的，沒有什么是关于事件的全面的理論能够忽視得的。最微末的“偶然事件”也有其意义，每个最暗淡的人格也有其重要性，尽管在实践上我們的局限性会使我們不得不忽視它們。这样的让步可归之于实用主义的认識論的謙卑：这种让步和一种絕对知識的理論的囊括一切的自称是不能相容的。因此辯証法自命的絕对完整使它无权妄自作这样的抽象。如果辯証法不能或不愿意解释每件事情的話，它就取消了关于自称是“具体的”和有效的主张。此外它誤解了抽象的性质。在实际思維中出现的抽象是人的而不是絕对的；抽象是相对于一个有限的目的的，并且无論什么时候只要我們需要或愿意，我們就能借改换目的来更正抽象。换言之，抽象是思維的一种工具而并不是一种善自身。我們不应该把它非人化，就象我們不应该把我們思維的任何其它特征非人化一样。如果我們不使我們的思維非人化，那么我們就不会为了使实在可以理解而不得不使实在“非实在化”。

§2. 因此让我們在一种不曾因为一心想成为眞实而把自己开膛

切腹的邏輯帮助之下来尝試一下重新开始黑格尔使眞理的制造与实在的制造成为同一的事业。实用主义的认識論不以任何“眞理”和“事实”的对立作为开始，而是将“实在”理解为某种——至少对我們的认識是——在眞理的制造中长成的东西，因此实用主义的认識論只承认由假說到事实、由眞理到眞理的連續不断的流动的过渡，这一点我們已在第七和第八两篇論文中看到。由此就推論出“眞理的制造”在一种十分眞实的意义上說也是“实在的制造”。在使我們对“眞理”的自称成为确实的时候，我們实际就“发现”了实在。并且我們确实是以我們的认識的努力改变了它們，因而証明我們的想望和观念是形成我們世界的实在力量。

这一点是一个具有重大哲学重要性的結果。因为它切切实实地阻拦了通向这个固执的但是虛妄的概念的道路：即“眞理”和“实在”是以某种方式分离存在的和离开我們存在的，而必須把它們誘导或强迫着进入統一，我們不知怎地又能分享这个統一的結果。眞理的制造显然决不是对旣成事实的被动的反映。它是一种我們整个本性都参与的，和我們的欲望、兴趣和目的在其中起主导作用的主动努力。因此我們也决不能否认或忽視主观的实在的制造，不論这是为了理性主义的利益，以便把实在的制造留給“絕对思維”，或是为了实在論的利益，以便維持“独立”事实的絕对性。把眞理作为我們的心灵与某种本质上迥异于心灵的东西之間的“符合”，作为对异在事实的反映那种概念，如果严格地照它所自称的那样来看，已經完全崩潰了。那种被說成眞理与之“符合”的（亦即眞理必須去认識的）实在，并不是以自身的权利存在于我們的思維作用之先的“事实”。实在本身是一个在认識之內的事实，它是由我們的思維作用內在地凝結或“沉淀”出来的。因此认識的問題不是——“思維怎能产生关于实在的眞理？”它毋宁是——“我們怎样才能最好地描述产生我們的‘眞理’的体系、并使我們接受了‘实在’，和逐漸把它們精炼为越来越适合于控制我們的經驗的手段的那个連續不断的认識过程？”实在和眞理两者都是在认識对經驗的仔細加工之中并行成长起来的。“实在”

是为我們的和被我們认識的实在，正如“眞理”是为我們的眞理一样。凡我們判断为“眞的”，我們就把它当作“实在的”，并作为“事实”予以接受。这样，一度曾是最空幻的假設便被巩固成最牢固的和最无可怀疑的“事实”。因此从认識論上說，在我們的认識所及或能及的范围內，眞理的制造和实在的制造看来根本上就是一个。

§3. 但是形而上学又如何呢？这个“眞理的制造”是否为我們能够提出的全部問題提供了一个最終的答案呢？这一点决不是昭然若揭的。甚至在认識論的水平上，眞理的制造似乎也承认某种限制，由于我們不能将这个題材深入到形而上学的深部，所以我們不能决定这些限制的确切性质。因此，我們在我們的认識上的制造眞理和实际上的制造实在的之間能找出多大程度的一致，以及两个过程到最后能否并入同一概念，这是我們不得不存疑的問題。很可能我們所說的实在的制造到最后不等于对宇宙过程的終极本质的揭示，并且两者之間的类比最后可能証明是錯誤的或不充分的。

因此我們曾把对这些問題的进一步考虑擱置下来，并且从那以后我們借弄清楚了若干在重新对我們的“眞理的制造”問題进攻时显然特别会有裨益的眞理而获得酬劳。

(1) 我們在第九篇論文§1中已看到：一种进化論的哲学不应該过早地接受对**实在**的靜止的看法，而相信**实在**是完整的、一成不变的和不可改进的以及相信眞正的改变因此是不可能的，这并不是思維的不可避免的必然，而是一种形而上学的偏见。这样我們就获得了对一个可塑的、发展的、不完整的实在的概念，并且这将使我們有可能把“实在的制造”設想为实际上是属于宇宙的。

(2) 上篇論文(«自由» §§ 9—12)中对自由的考查引导我們再次接触到这个实际上是不完整的实在的概念。因为在宇宙間确乎可能是横貫着一条非决定性的脉絡，事物的行为和习惯可能仍是可以改变的。这个观念是作为人的自由之实在性的一个邏輯結果而突然出现的，——我們看到我們也可以根据其它理由来主张这种人的自由

的实在性。另外，这种自由和可塑性可以解释和証实我們把我們的观念当成是实在的力量是正确的，并解释和証实我們对“眞理的制造”必然也是实在的制造的主张是正确的。因为实在的可塑性将可以解释我們的主观选擇怎么能够实现实在的各条可供选擇的道路上的发展。

并且（3）看来事物的这种可塑性可能不仅将包含对我們的操作的被动的勉强同意，还包含了些許主动，并且因此“自由”可能不仅只限于人性而且还会在某种程度上遍及宇宙。果眞如此的話，则不仅“制造实在”的可能性会大大地扩大，而且我們应該已經确立了在自然中人与非人的实在的十分眞实和影响深远的同一性的存在，这将証明我們期待这两种实在在它們分别按照它們的环境调整自己的过程上有相当大的相似性是正确的，因此我們会感到有权也在人对眞理和实在的制造之間寻找类似，并且这会有助于使大堆的实在成为可理解的，在第七篇論文結尾处似乎我們还不能宣称人“制造”了实在。

§4. 我們还是不能低估这个处境的困难。我們一直承认，实用主义的方法明确地假設了一个起始的事实基础作为它所以能起作用的条件。虽然我們永远能将任一特殊“事实”設想为是由以前的认識作用“制造的”，但是这个认識作用也将永远预先假定一个先在的事实的基础。因此不論我們可能怎样正确地强調这个事实，即我們所謂的实在是与我們的认識紧密連接的并且是依靠我們的操作的，但是在实在作为实在整个地能为我們处置实在的結果所产生这个概念里似乎将永远存在着一个不能解决的悖論。

此外我們的实用主义的方法直到现在还在躲避形而上学。实用主义的方法曾辯解說它原来自认仅仅属于认識論的范围，并且很怀疑談形而上学对它是否是越权。① 因此我們先不要宣称我們的方法普遍适用和把它扩展到宇宙的广度，借此使它变形并飞升到形而上学，我們要考虑从严格的认識論的立场上关于实在的制造还有哪些

話能够說，我們至少要在这个程度上容忍我們的方法的缺点，这样做会是合适的。

§5．事实上还有許多話要說。譬如（1）我們不应該将有关設想接受事实作为实用主义地发展了的情境的基础方面的困难当成是对实用主义方法的一种反駁，而应該当成是充分发展它的重要意义的手段。因为我們能用这个困难来作出在那种仅仅为我們"制造的"亦即主观地"制造的"实在，或如我們所說的"发现的"实在，和我們假設是真实地"制造的"实在，即客观地、自行制造的实在之間的重要区别。我們显然做出了这样的区别，但是为什么我們要这样做呢？如果主观的和客观的"实在的制造"是同一认識过程的产物，是由我們主观努力得到的同一"眞理的制造"的产物，那么这个区别又如何能够产生，或如何能最終地被維持下去呢？

首先，接受实用主义方法显然决不会迫使我們忽視这个区别。这个接受本身也不迫使我們在客观的意义上主张"实在的制造"。将制造設想为純粹主观的，設想为仅涉及我們对实在的认識，而不影响实在的实际存在，这似乎是完全可行的。② 不仅如此，我們还可以合法地引起对这种区别的存在本身的注意来表明常識在这一点上划了一条清楚的界綫。因此虽然我們认識論上"制造"实在这点不可否认，我們形而上学上制造"实在"这点却还是可以否认的。

我們可以暫时承认这个见解的正确性。让我們只指出这样一点

① 我不认为批判者有权从形而上学的意义来閱讀«公理作为設准»(Axioms as postulates)这一作品的任何部分，甚至其中孤立的段落。肯定地，那一論著的整个方法和目的应該已經明白地表示它仅仅打算让人們从认識論的意义上来理解它。照这样說，关于在§§3—7中沒有令人滿意地解释宇宙的創造的异議便是不切題。的确，这样的期待甚至对一种未經馴化的生气勃勃的新生哲学来說也会是太过分了！我們已在§7中十分清楚地說明，討論的問題所涉及的仅是我們的认識制造实在。

② 因此，例如象桑塔亚那教授那样，在认識論上是实用主义者，在形而上学方面是实在論者，这似乎是可能的。

好了，即这个见解和完全接受作为方法的实用主义是可以相容的，甚至和由我們的努力得到一种十分广泛的"实在的制造"也是可以相容的。因为为了可以"发现"实在，这些努力仍是不可少的。我們的愿望和兴趣必然走在我們的"发现"的前面，并为发现指出途径，因此我們对世界的概念仍将依靠我們对在存在整体中我們有兴趣去发现的事物的主观选擇，这点仍然眞实。当然，在我們塑造事物以适应自己的范围內，在社会制度是必須計算在內的实在力量和对人的塑造是强有力的范围內，"实在的制造"同样不因拒絕将終极的实在的制造設想为与我們的"眞理的制造"进程是同一的或类似的而受影响。因此，成为一个眞正的实用主义者而不試图将个人的方法变成一种形而上学是十分可能的。

第二，显而易见，如果实用主义的方法是眞实的，"发现"和"制造"实在之間的区别自身就必須有实用主义的基础。这个区别必然是从认識过程中演化出来的并为它的实践价值所証实。我們发现实际情况正是如此。这个区别是实践上的区别，并以事物的各种行为为基础。当实在的行为是这样以致我們实际上不能便当地或不能够将它的对我們的实在性完全归于我們主观的活动的时候，这个实在便被說成是被发现的而不是被制造的。这个区分的标准一般地說是明显的和不会誤解的。想要一把椅子就发现一把椅子，想要一把椅子就制造了一把椅子，这是不易混淆的經驗，这些經驗在我們这方面涉及了十分不同的操作和态度。在一种情况里，我們仅需四下看一看，我們可靠的感觉不費力地圓滿地把我們想望的对象呈现出来；在另一种情况里，我們需要一种持續的构造过程。

当我們断言一个我們不能証实的实在或否认一个以后我們承认的实在的时候，就产生了更多言語上混乱的情况。这些情况似乎助长了对"独立的"实在的信念，因为在我們与这些情况打交道的时候，我們似乎沒有改变"实在"而仅仅改变了我們对实在的信念。不过这个混乱归根到底是断言的实在（或眞理）与証实的实在（或眞理）之間的混乱。如果一个断言証明是假的，那么取代它的眞理（或实在）

永远会在时間上被向前推并被設想为不依賴于这个眞理所否定的断言而存在。但是我們不能說这个眞理同样也独立于确立了它的过程之外。事实是，在这样一种情况中我們制造的不是实在而是錯誤。錯誤是一个不起作用和必須撤回的对实在(或眞理)的断言。但是认識的实驗的失敗并不証明这实驗是錯誤。我們錯誤地否认的实在是存在的这个事实也不証明实在不是制造的，甚至不是我們自己制造的。

在其它情况里，这条綫沒有这样清楚，"发现"似乎包含着大量的"制造"。我們的語言本身时常証明这一点。故此当我們"制造"了錯誤的时候，我們常說"发现"錯誤，在"制造"中包括的任意性的确切数量是难于估計的。或者考虑一下我們对其他在精神上对我們的行为有反应的存在物的处理。我們对它們的行为可能实际上决定着它們对我們的行为，并使它們成为我們认为或我們要它們成为的那样。①就好"制造爱情"和"发现爱情"一般說是不相同的。但是你可以由于发现自己爱上了而制造爱情，制造爱情实际上可能在双方产生导致求婚的爱情。此外很少有人会眞正"发现"自己陷入情网，如果他們的爱情的对象絕对沒做任何"制造"使他們陷入情网的事情的話。可能每对已婚夫妇都从經驗中发现他們的感情的实在性和继續是取决于双方的行为的。

因此，显而易见(1)在"发现"实在和"制造"实在之間大体上存在一个实在的实用主义的区別。但是(2)我們也得到某些建議性的暗示，表明这些区別也許不是絕对的，在我們对待世界上更近于同族和更易于反应的存在物时，我們对它們的态度可能是它們对我們的态度的一个主要因素。果眞如此的話，我們将有足够的理由相信我們的操作实际会"制造"而不仅是"发现"实在，我們将获得足够的鼓励来把这个題材更近一步加以追索。

§6. (2)在承认实用主义的眞理制造永远預先假設一个在先的

---

① 比較《人本主义》第12页 h。

事实基础的时候，我們省略了一个重要之点。我們也沒有提到在开始时进入过程的眞理和实在的性质与在結尾时从过程中涌现出来的眞理和实在的性质之間的重大和主要区别。眞理和实在都已經过了改变。它們原本的試驗性的性质不见了。仅仅以自称眞理的断言的身分进入过程的"眞理"现在已被証实。起初作为猜想、希望、意愿或設准的"实在"现在得到了充分的驗証，成为确立的事实。因此在"实在"这个情况里和在眞理这个情况里，实用主义的証实造成的差別是一般大的，并且我們費了很大力气以实用主义的名辞来重新思考传統的公式以引起我們对差别的存在的注意这番劳动肯定是有价值的。

对于实用主义的认識論来說，起始的原則眞正是 ἀρχαί，即純粹的起点，各色各样地、任意地、偶然地选擇的起点，我們希望并試图从这里向某些更好的东西前进。只要这些原則能把我們引导到比我們不得不从其上开始的基础更稳固的基础上，我們就不管这些原則的可靠性如何。我們需要的是起作用的原則，而不是有着从最高的先驗領域获得的証明的原則。因此，即或它們的价值是在未来或是頗成問題，我們也因为它們提供的用处而接受它們。因为我們总不至于給起始加上不适当的重要性，总不至于去寻找自明的原則和不能否认的实在来作为起点。① 我們从一开始即看出，在最充分意义上的眞理和实在不是固定不变的基础而是应該达到的目的。

因此，我們不能允許关于起始的眞理和实在的性质的問題压在我們的精神上。我們不必把我們的认識推延到我們已經发现了眞理和实在的时候才来进行。因为眞正的认識永远从现存的情境开始。② 因此即使我們不能深入到这种絕对的开始，我們的理論也还是能起作用的。而即使起始的事实或眞理能够得到确定，我們的理論也不傾向于把它們看成是特殊地重要的。的确，我們的方法必須把它們

① 比較第九篇論文 §9。

② 比較第七篇論文 §3。

当成是实际认識所指向的但却不是立足于其上的概念上的限度。这种方法将把起始的眞理看成是尚未被任何一种經驗証实的和不加分辨地包括了眞和假的純粹的自称。当一个眞正的先驗的眞理，即眞正先于一切經驗的自称，被应用的时候，它可能是假的，也可能是眞的。因此，它对一种希望在眞和假之間作出区别的认識論来說是沒有价値的。同样，起始的实在将会是純粹的潛在可能性，即注定要发展为眞正的实在的純粹的 ὕλη（物质）。不管形而上学如何珍視它們，认識論却不能重視純粹的自称和純粹的潛在可能性。在方法論上，我們可以設定也必須設定，每个当前承认的眞理和实在都必須被設想成是由我們現时在其中观察它的认識过程中演化出来的，并且必須被設想成是注定要有更进一步的历史的。

因为，如果我們拒絕如此对待每个眞理和每个实在的話，我必然要丢失很多而无所收获。我們将要白白地丧失我們現在具有的、改进不完善的和令人不滿意的实在和眞理的权利。由于我們从一开始就把它們看成僵硬的，即从一开始便是固定的和不可改变的，我們只会妨碍自己去发現实在和眞理毕竟是可塑的，如果它們的本性碰巧是那样的話。另一方面，如果它們碰巧是僵硬的話，我們也不会受屈辱；我們只要假設我們还沒有发現使它們屈从我們的意志的方法。因此唯一会适应我們的目的和滿足一种对遞增的认識的渴望的方法論原則就是不去把实在設想为如此僵硬，不把眞理設想为如此确实，以至当我們的目的需要的时候和在我們的目的需要的地方，它們本质上就不能被改进。事实上我們很可能做不到这样一种改进。但是为什么要这一点来强迫着阻止我們去努力和永远关上希望的大门呢？

总而言之：即使实用主义的方法蘊涵着一种不是它所制造的眞理和实在，它也并不把它們設想为有价値。它仅仅設想它們指出了我們的解释的限度，而不将它們設想为解释賴以立足的堅固的基础。不过一切有效的解释都始自实际的实用的认識过程，而不是从假設的可怀疑的基础上开始的。一切有效的眞理和实在都是从同一实用的过程得到的結果。

§7.(3) 因此，根据方法論的理由，我們显然有一定权利反对要求对最初的事实基础作出解释。的确，我們的方法在邏輯上暗含有以一种先前事实作它的原始材料的意思。不过同样眞实的是：既然我們能将“事实”的决定的性质設想成和必須假設成曾經是衍生的，那么这个原始材料对我們說便被从原則上归結为純粹的潜在可能性，即以后从它制造出来的东西的非决定的可能性。因此正象我們在上一节看到的一样，在方法論上这并不一定要使我們为难，因为我們关心的不是前提而是結局。

不过只有当原始事实的概念被翻譯成形而上学的語言时，我們才能充分揭露出这个概念在方法論上的无效。当我們把这个从相对非决定的材料中制造实在的学說作形而上学的解释并把这个学說推回到“开始”的时候，这个学說似乎便是主张这样一点，即：实在是从完全非决定的混沌中形成的，关于这个混沌我們不能說別的，除非說它能发展出它在过去加給它的作用下已經发展出来的那些决定性。

不过，那些忘記了柏拉图的 δεξαμένη（容器）和从《創世紀》起的一切宗教神話的开天辟地的故事的哲学家們装模作样地气憤地問道，提出这样一个概念能算是严肃的解释嗎？实驗如何能决定一种完全非决定的“质料”呢？实驗是在什么东西上面作的？它靠什么手段来进行？为什么“质料”要以这样一个方式而不以另一个方式来反应？然后，他們不等我們回答或者不相信我們知道任何最古老的和最不能为人敬仰的形而上学的迷团，他們一下子便得出結論說实用主义不能眞正解释什么实在的制造，他們还不如回到他們的古老公式的庇护下面去。

不过我們将不同意的只是他們的結論。我們会衷心地同意他們在形而上学的意义上提出这些問題，如果問題的提出只是为了我們可以看到它們的答案将牵涉到什么的話。我們也可以同意他們的某些項。例如，从混沌中衍生实在显然不是对实在的严肃的解释。不过，我們也从未說过或是假設过这是严肃的解释。另一方面，我們也

不应該承认，至少不該无緣无故地断言由于一个事物是非决定的因此它必然是不可决定的，或者如果它是非决定的，它就必須被設想成无限地是如此，仅仅因为我們在〔它成为决定的〕这一事件之前不能預言它将以何种方式表明自己是可决定的。总之，我們要提出这个原則，即：完成了的事实比“原始”事实多一层邏輯上的权利。

混沌仍不能算一种解释。这正是为什么我們要从方法論上怀疑整个这一想法，即期望从实用主义对认識的分析中得到一个对宇宙的全面的形而上学的解释。我們可以合理地辯駁說，整个的問題是无效的，因为它所問的过多了。这个問題所要求知道的无异乎是实在究竟是怎样产生的，事实是如何絕对地制造出来的。这是任何哲学也做不到的，也沒有必要做这样的試图。用神学的語言說，这就是要知道上帝怎样从虛无中創造世界。不，不仅如此，这还包括了要求知道上帝怎样从虛无中創造了自己！不过这不仅是一个我們永远不可能得到答复的問題，而且也是一个为邏輯所不許可的問題——象洛采英明地說过的一样。因为这个問題忽視了这样一些事实，即在一切解释当中我們总必須把某些东西視为当然，这个我們现时具有的现存世界事实上是我們提出的关于它的每个問題——包括那些关于它的过去及它的“起源”的問題——的前提。因此，从方法論的意义上来說，现存世界以及它的实用主义情境是我們认为从其中得到派生的原始材料的必然的前提。

此外，如果我們万一不知怎地滿足了这个要求，得知了第一个事实是怎样制造的，我們也沒有理由认为这个过程会給我們一种它是特別“合理的”或是有启发性的印象，或是认为这个“认識”将使我們更聪明。这个过程肯定会象是从虛无之中制造了某样东西。这个最初的“某样东西”可能会是某样令人不屑的或是作呕的东西。在我們看来它很可能象是腐化、罪恶或不完善的污点向我們如今具有的世界的原始的侵入，哲学家常常試图从思維中排除这些腐化、罪恶或不完善，但是极少从行动中去排除它們。

事实是：終极实在这个概念是前瞻的而不是回顾的，并且如果我

們要把生活从地獄中拯救出来，我們就必須这样做（象奥尔菲斯一样*）。終极实在的概念脫离不了終极滿足的概念。① 因此我們可以設想我們只有到世界过程的終了时才能获得关于世界过程的开始的答案。如果到那时候我們已經变得十分聪明十分滿意以至不需要提这个問題了，这将是不足为奇的。心理上不能或不愿意提出一个問題也可能就是这个問題唯一合乎邏輯的答案，至少这对我們說并不是悖論。当已經达到完滿的时候，終于成为和諧和眞正成为一体的宇宙将必然地忘記它的过去以便忘記它的痛苦。同时对我們說来，认为完滿会达到应該也就足够了。②

否定这点即将是承认封·哈特曼对上帝存在的异議是对的，他的异議的理由是：如果他有意識的話，他会为試图理解自己存在的秘密而发疯。封·哈特曼推断說，絕对一定是无意識的；不过甚至这样显然也不能阻止他发疯，正象我們在第十一篇論文中說过的一样。

因此，长久以来使我們不安的这个异議现在終于可以撇开了。从方法論上說，原始事实是不重要的，因为它不可知，并且沒有一件实际的事实需要被作为原始的来对待。此外，要认識原始事实的要求是不正确的，而且是任何哲学都不能以任何眞实的方式来滿足的。"原始事实"是形而上学的騙子。因为它不能解释任何东西，甚至不能解释它自身。最后，我們现在看出，滿足这个要求中的合法部分的方式不是借助設想一种原始事实而是借助設想一种最終的滿足。

§8. 因此，仍然能够阻止我們継續拟議中的深入形而上学的旅行的唯一障碍是由于实用主义的方法本身对准許这样的历险有天生

* 希腊神話中的詩人，他奏的音乐能使木石为之落泪。为了找回死去的妻子他到冥間向冥王求情，冥王受他的音乐感动，答应放回尤丽蒂絲，但以奥尔菲斯在登上人間的土地以前只能向前看为条件。——譯者

① 比較《人本主义》第200—203页。

② 比較第七篇論文§12結尾处。《人本主义》第十一章末尾，及第十二章§§3—6，§8。《人格的唯心主义》第109页。《斯芬克斯之謎》第十二章。

的反感而产生的。不过在这一点上我們可以想到这个方法自身并不是終极的。我們从一开始就把它設想成是由一种显得更亲切的更广的方法中派生出来的，并且它是包含在这种方法之中的。归根結蒂，我們的实用主义不过是我們的人本主义的一个方面。[①] 人本主义自身虽然也只是一种方法，但它肯定地必然是更亲切的。它只能贊許地看待这样一种企图，即借助在整个宇宙中找出某种主要是与人对实在的制造相类似的事物的发生，来彻底地使世界人化并使世界諸因素的行为統一起来。当我們試图回答任何具有眞正使人感兴趣的問題时，人本主义也不会因为問題具有形而上学的性质而严厉地禁止我們。

因为它会說，"形而上学虽然是碰运气的事并且是十分冒险的，但是它并不是不合适的或沒有人气的。只要不把它們弄成强迫的，只要它們不迫使任何人比他自愿的更深入形而上学，只要每个人都了解形而上学的眞正性质并不使自己受其蒙蔽的話，形而上学实际上是并无大害的。可能发生的最坏的事就是你发现自己不能前进了或是不能达到自己希望的頂峰。果眞如此的話，你永远能安然地退回来并且不会比我們根本沒有做这样一个力所不及的尝試更坏。如果你厌倦了，結果也不过如此而已。唯一使形而上学惹人討厌和危险的是那些有时候用它們的名义作出的荒謬的夸夸其談。因为形而上学远非(象它們自己的驕傲的抱負那样)最确定的科学，事实上正因为它們应該包括最全面，所以才是最带有試探性的。认識上的每个新的事实和前进，人格的每一新的变化都可能推翻一个形而上学的体系。因此，你决不能盲信你的形而上学的主张，而必須持着坦白地和不断地愿意修正它們的态度去持这种主张，并且当这些主张变得不能維持下去的时候，你必須从这种立场上退回来。当事情弄到最糟糕的时候，归根到底你总有一个安全的堡垒可以退守。如果客观的'实在的制造'万一証明是虛幻的，你可以用实用主义方法已經十

① 比較《人本主义》序言§3。

分明确'建立'的主观的实在的制造来掩蔽。"

让我們在这样的鼓舞之下来看看到底我們能在什么程度上預言我們这个世界的眞实的实在的制造。

§9. 那么，我們敢于肯定我們的眞理的制造眞正改变了实在，仅仅是认識就能造成差异，仅只被认識这个事实就能使事物改变嗎？或者为了引出更确切的回答，我們不如問：在何种情况下才能肯定这些事情呢？

因为我們已經看到[①]在某些情况下这些断言显然是眞实的，并且所涉及的仅仅是应該早已注意到的和实用主义方法现在业已牢牢确立了的事实。就如(1)我們的眞理的制造确实改变了"主观的"实在。首先它借助从更广泛的整体中作出明智的选擇而"制造"了实在的兴趣及探索的对象。这种对所与的流的有目的的分析，是一切认識不可缺少的条件，而过去一直完全被忽略了。它由于是选擇的，所以必然是"武断的"和"冒险的"。(2)眞理的制造如此彻底地使一切认識人化，以至一切我們"发现"滿足了我們兴趣和探索的"实在"都被与我們的(时常是无意識的)偏好的关系所細致地充滿和构成。(3)当我們的认識被运用的时候，它改变了"眞实的实在"，如果它不能被运用，就不是眞实的认識。再者(4)在某些情况里，例如在人的交往中，主观的制造同时是眞实的实在的制造。这就是說，人实际上是受他人意见影响的。由于他們的行为被看到或沒有被看到，他們的行为便有所不同，例如"舞台上的怯场"或"故作姿态"。甚至一想到他們的行为会被人知道都能使行为改变。象我們在§5中看到的一样，"制造"实在和"发现"实在之間的区别在它們的情况中趋向于模糊不清。

然而所有这些沒有一点相当于现在我們就要指出的，即(5)单純认識就永远改变实在，至少以交往的一方而論是如此。认識永远实

---

① 第七章論文§13。

在地改变认識者；认識者旣然是实在的并且是实在的一部分，于是实在便眞正地被改变了。因此甚至我們所謂的单純的对实在的“发现”都包括在我們內心中的眞正改变和对我們的无知的眞正启发。由于这可能会在我們以后的行为中引起实在的不同，因此也就在宇宙事件的过程中必然引起了眞正的改变，改变的程度会是可观的并且其重要性可能是巨大的。

§10. 可是认識的“对象”，那个交往的另一方如何呢？我們能否认为它由于被认識因而被改变并因而被这个过程“制造”了呢？

显而易见，常識会拒絕这样断言，至少在“认識”的普通的意义上会拒絕这样断言。单純的认識常常象是并沒有明显地改变认識的对象，并且我們因而宁愿把认識的对象說成是仅由我們的认識“发现”的“独立”事实。这就是“独立的实在”这个概念的簡单的来源，絕对主义和实在論的形而上学一致把这个“独立的实在”錯誤地解释为是不依賴人的經驗。但是我們已經看到（§5）“制造”与“发现”之間的区别主要是实用主义的，并且不能使之成为絕对的；现在我們必須进一步考察何时及在何种条件之下我們才可以断定这个区别。

实在被称作“独立”于我們的认識与否，当实在被认識时，我們认为它仅仅是被“发现”与否，似乎主要取决于实在是否觉察到它被认識；或者毋宁說取决于它在什么程度上和以什么方式觉察到它被认識。

在精神上与我們有密切交往并透徹地觉察到我們的作用的意义的存在物，在我們变得觉察到它們的时候，它們便显露很大的敏感性。当我們认識到它們和承认它們的实在性时，它們以一种較完全或較不完全的对我們行为的理解来恰如其分地作出反应。譬如和我們同类的人和足够发达以致能够注意到我們、我們的认識能够扰乱或改变其行为甚或一想到我們可能注意它們都能扰乱或改变其行为的动物，就表现了这样的知觉。例如我們很感兴趣地注意到，一只土拨鼠，早在一个闖入它在阿尔卑斯山中的幽居的人疑心到它的存在

之前，它就会表现出不安和吱吱地尖声发出警告。

不过怎样把这点应用到最低等的动物和无生物身上去呢？它們不是对我們对它們的认識确乎无动于衷嗎？对它們来說，仅仅认識是引不起差异的。

显然这个情况看来是不同的，人們的語言把它們区别开来是完全正确的。但是在討論之前我們必須澄清“单純认識”这个概念。单純认識似乎不能改变实在，这仅止是由于单純认識是严格說来并不存在的理智主义的抽象。然而，实用主义的概念认为认識是行动的序幕。我們把所謂的“单純认識”看作是整个过程的一个片断，其未被割裂的完整的过程永远是以行动告終的，这种行动驗証了它的眞实性。因此，在确立眞理的制造对实在的关系时，我們一定不要把自己局限于这个片断的“单純认識”，而必須将整个过程作为完整的，即作为以行动告終的和或早或晚要改变实在的来考虑。

既然实用主义的认識概念是实在地操作性的概念，那么眞正作为我們行为基础的概念便由那些对我們的观察表现敏感的存在物的行为显示出来。表现怯场的演員不是仅仅害怕被人观看。他是怕人們嘘他或用东西扔他。吓得吱吱叫的土拨鼠不是仅仅怕科学观察家把它的行动記录下来，它是怕被人杀害。不論其中哪一个都不会把一个眞正除了观察什么也不做的純粹的旁观者放在心上的。如果这样一个存在者眞的存在，柏拉图的理智主义的理想眞正实现了，那么他将是这个宇宙中最不値得注意的东西。可是认識是实用的，“单純”认識是虛构的。因此认識是可怕的，是有力量制造和破坏实在的。諸神把普罗米修斯綁起来不是无所謂而为的：理智主义力图給实用主义套上籠头虽然是徒劳却不是无所謂而为的。

§11．一个存在物要注意另一个存在物并表示自己对另一存在物的作用很敏感，那么这个存在物就必須觉察到另一存在物能够影响它的活动(不論影响是好还是坏)，并因此可能闖入它的存在的領域。人对人敏感是因为人能以如此多的方式影响他人的生活。这就

是我們的社会反应的多样性和我們社会关系的丰富性的原因。可是考虑一下人与家畜的关系。相互感应的范围是十分狭窄的。牛頓的狗戴阿芒虽然确乎爱自己的主人，但是它并不对他作为引力的发现者有什么崇敬之心。反过来牛頓对狗在一次野兎的追猎中的狂喜也是沒有什么賞識的。同样，土拨鼠也仅仅把人看成是危险的源泉。因此它也就只有吱吱叫和逃之夭夭这种簡单的反应。那么当我們对待不再能把我們当作主动者来理解的存在物时，我們为什么要找更深奥的东西来解释对我們的作用的明显缺乏反应呢？这仅将意味着这些存在物对我們和我們的兴趣太陌生，以至它們不再关心我們。它們的淡漠只会証明我們不可能干预它們所关怀的任何东西，因此它們把我們当成不存在。同样我們也将它們的感情——如果它們有感情的話——当成不存在；因为我們不能抓住这些感情并且它們好象沒有在这些东西的行为上造成不同。

可是这种沒有反应是絕对眞实的嗎？无疑地，一块石头并不理会我們是精神存在物，向它布道会和向聋子布道一样沒有結果（虽然沒有那样危险）。但是这能等于說它一点也不理会我們，根本沒注意我們的存在嗎？决非如此；它是在它自己的存在所历的水平上觉察到我們并为我們所影响的，它很能够有效地在我們和它的交往中使我們觉察到它的存在。我們和石块共有的“共同的世界”也許不是处于終极实在的水平上。这个世界只是一个“物体”的物理世界，这个世界里的“觉察”看来只能以坚硬、沉重、有色和占据空間等等状态来表明。这块石头就是这些东西，它在别的“物体”上看出的也是这些。它忠实地行使这些物理功能并以这样做来影响我們。它受重力作用，抵抗压力并且阻碍以太波等等，它使自己作为这样一个物体而受到尊重。它把我們当成好象和它性质相同的东西来对待，它这是从它的理解水平上这样做的，这就是說，它把我們当成是它向自身与距离平方成反比吸引着的物体，是中等坚硬和能够击打得到的物体。关于我們还会被击伤这一点它并不知道也不关心。但是在它感兴趣的那种认識作用中，亦即在以石块的物理运用为結果的认識作用中，例如用

它来盖房，它起着作用并根据它的能力的限度作出反应。同样，如果"原子"和"电子"不仅是物理計算上計数的东西，那么它們也根据自己的方式认識我們。当然不是把我們看做人，而是看作和它們一样的急速旋轉的許多团混乱原子和电子，这些原子和电子多少保持了和它們的跳跃相同的一般格式，影响着它們并相互受到影响。我們不要认为加作用在石块上不是认識石块。当然，扔石头一般并不被描述为一种认識的作用。可是这預先假定了一种认識作用。因为要扔石块我們必須认識到我們扔的是石块并且在一定程度上要认識是那种石块。例如扔一块浮石便和扔一块鉛需要作不同的肌肉調整。因此，使用与被使用包括认識与被认識。但是强調甚至在对客体的最簡单的操作中都包含认識这一点居然被认为好象是一种悖論，这仅仅表明我們所陷入的对于认識的理智主义概念是多么狹窄。

§12. 有人会叫喊道："这不是純粹的万物有生論嗎?"只要这能作出純正的类比，就算是万物有生論又怎样呢? 必須宣告"物质"是"死的"以便"精神"可以是活的这种概念已經不再为现代科学所賞識了。哲学也同样应該不尝試它。因为只要这个类比眞正使我們更能理解事物的作用并解释了似乎是神秘的事实，这个类比便是有帮助的。我們不需要因"万物有生論"或(更好是說)"泛心論"这类的字眼而裹足不前，只要它們能做到借助高級的来解释低級的就是好的。因为归根到底它們都只是人本主义的一种形式——即，它們是使人和宇宙更亲近，使它們更接近我們以便我們能更成功地加作用于它們的試图。

在这样的試图中存在一些东西。这些东西能被翻譯成我們早巳知道的人性地可理解的事实。例如我們曾經看到(§11)一块石头可以在一种十分眞实的意义上被說成是认識我們和对我們的操作有反应的，不仅如此，这种意义比那种把认識說成是与行动无关的意义更眞实。再者，化学上有一种称作"触媒作用"的普通现象。这曾經似乎是神秘的和难于理解的：两个物体A和B可以彼此有很强的亲

和力，但是它們却拒絕化合，一直要到引入了少許"杂质"C，而在A和B之間建立一种相互作用，可是C仍然沒有改变。这不正是奇怪地暗示了这样一种想法嗎：A和B在經过C介紹之前彼此不认識，以后彼此喜欢的不得了所以可怜的C就受到了冷淡？如果找的話，我們也許会找到更多这样的类比和可能性，无論如何我們应該記住，我們全部的物理概念終归是以我們的直接經驗所提示的人的类比为基础的。

因此，无生命的"东西"不注意我們的"认識"并且不为它所改变这一点是几乎十分不眞实的。它們在它們理解我們的认識作用的水平上对我們的认識作用作出反应。它們沒有更有理智地反应，并因此被我們指責为"无生命的"，这是由于它們与我們在精神上的巨大差距所致，或者也許是由于我們不能理解它們，和由于我們的操作笨拙及缺乏洞察的能力，我們的操作沒有給它們机会来显示它們的精神性质。

§13. 不过甚至在我們与其它物体进行交往的純物理水平上也存在对我們认識的操作的反应，这种反应随我們的作用而不同，并且因而眞正由我們所作的实在的制造是存在的。

因此，甚至从物理上說"事实"也不是僵硬不动和不能变更的。的确，它們对两次实驗来說永远不是完全一样的。我們承认的和据以行动的事实不断地为我們的行动自身所改变，因此我們努力的結果能够逐漸在我們形成的世界中体现出来。只要我們放弃理智主义，抓住认識的眞正功用，我們便基本上找到了解开这个迷团的钥匙。对于在死气沉沉的静观中看来是如此遙远和如此僵硬的异在世界来說，那个在无目的和无結果的思辨中显得頑固的实在便以这种方式逐漸成为能为我們的理智的操作所塑造的。

§14. 对我們来說，最重要的自然是知道这种可塑性的程度。在实踐上，在大多数的时候对大多数的人来說，这个程度远远赶不上我

們的希望。不仅如此，我們常常感到要重新制造实在，就首先要破坏实在，只要我們能够抓住事物的不中用的框架，我們在把它重新塑造得更合心意以前就得把这个框架打碎。不过这仍然不是人的正常态度。通常总是存在那么一大堆为人接受的事实是我們不想重新制造并且因而为我們的意志所准許的。另外有些事实是我們从来沒有想要重新制造的。在其它一些情况中，我們确乎把一种改变抽象地看作是合意的，不过不是由于这个原因便是由于那个原因，也許是由于我們太懶惰，或是由于不大感兴趣，或是过分热衷于更迫切的需要，我們实际上不想去作这种改变。因此，我們通常感到不得不改变的"事实"的总量是比較小的，这就是大多数人发现(抑或"使得"?)生活还可以容忍的原因。

但是不論我們改变我們的經驗的实际愿望和力量如何，一条明显的方法論上的原則就是：我們必須把事实的可塑性看作对每一个目的都适合，这就是說把它看作足以达到我們应該把終极实在归于其上的和諧的經驗。因为(a)如果我們不假定这个原則，那么正如威廉·詹姆士十分雄辯地表明的那样，这个行为的自身和仅只这一个行为就能把我們拒于无数的善之外，而相信这些善是可能的本来便可以使它們实现。(b)至少有些事实是有可塑性的，另一些至少在常識看来是有可塑性的。即使有些"事实"看起来好象不会很快顺从人的处理，可是(c)我們沒有理由因此放弃我們关于全部可塑性的方法論的原則。因为部分可塑性将会沒有价值和不能起作用。如果我們假定了这个原則，我們总是能声称这个原則对它被应用于其上的情况不适用。反之，即使我們不知怎样——非經驗地和先驗地——能够得知在某些点上这个世界是完全不能改变的，我們也不能使用这个知識，因为我們不知道这些点是什么。我們也无权推断說我們甚至从我們的失敗中发现了它們。因为，如果一个失敗沒有使我們灰心丧气的話，那么它仅能保証这个推断是正确的，即：我們不能以恰好是我們試行过的方法得到我們所需要的东西。因此就任何一項特殊的試驗的目的来說，我們仍需假定这个世界是有可塑性的。因此不論

我們个人对事实的不可改变的僵硬性可能喜欢有什么样的"理論上的"看法，如果我們要行动得有效，我們行动起来就必須象是"事实"永远能根据需要改变一样。而既然这是方法論的原則，所以每当我們的行动需要事实的稳定性的时候，这个原則并不会影响或損害这种稳定性。

§15. 因此，我們作为实在的眞正的制造者的身分似乎很好地确立了。当然我們不是从虛无之中制造实在，这就是說我們不是造物主，我們的力量是有限的。不过直到现在我們还只是开始了解我們的力量，并且根本不知道它的全部范围；我們只是开始小心翼翼地試图来重新制造实在，而且直到今日（除去一些在栽培植物和馴养动物方面的改进以外）我們的活动主要是毁坏性的：可是在各个方向似乎都伸展着广闊的实驗的領域，这些实驗是有着良好的成功的前景可以来尝試的。我們也还不知道我們的目的会从宇宙中其它主动者发现或取得什么程度的合作。

因为，我們似乎显然不是世界上唯一的主动者，这点很好地解释了我們这些当前的主动者，即我們的經驗的自我，所不能声称曾經加以制造的世界的各方面。我們沒有理由认为这些方面是原始的和僵硬的。我們为什么不应該把它們設想成是曾經由与我們自己制造实在并注視它的制造的过程相类似的过程所制造成的呢？因为，如我們已經看到的，宇宙中的一切主动者都在不断地互相作用，按照它們所受的影响来調整并重新調整它們自己。这些影响的确切性质按照各种主动者已經获得的特性及能力而有所不同。我們沒有必要假定哪个特性是原始的。一切"自然法則"在它們实在是客观的和不仅是推算的方便手段这个范围內来說，都可以被看成是事物的习惯，这些习惯是由于持久不变的行动而变得决定和或多或少稳定的行为，不过在恰当的操作之下，这些习惯还能够进一步决定。[1]

---

① 第十八篇論文§11，《形式邏輯》第二十章，§§9—10。

为了免得别人认为我們将自己的眼界过于狹窄地局限于我們的科学目前同意承认的主动者的身上，我們还应該确定地承认，在那些由于我們尚未寻找或仅以半心半意和怀疑的态度寻找过而未发现的主动性之中，可能存在一个(或者不只一个)比我們自己远为强有力的存在者，它可能在形成实在中起着压倒一切的作用，以至我們几乎可以把他称为"造物主"。此外，我們的經历，因此也是我們的主动作用，会比我們现在所知道的更远地伸向过去，这也是可能的。

不过許多人会认为这些意见荒唐，不需要强調或不需要詳述。它們不影响实在的制造的可理解性，也不影响宇宙过程的概念上的統一性，在这个过程中我們永远可以把可称为"认識"的一方面和"行动"这另一方面加以区别，但是我們应該在这个过程中把思維理解为附属的，理解为由行为所包含、检驗和完成的。

§16. 不过我們可以更合情合理地想到能够影响实在的制造的概念的是两个我們从始至終都在暗指着的、密切联系着的形而上学假設。我們可以称之为(1)自由的实在性或实在的可决定的非决定性，以及(2)实在的不完整性。这些概念我們业已在前一篇論文将近結尾处(§§10—12)看到了并在一定程度上証明了。不过为了証明我們的选擇正确和証实我們的选擇，再补充几句話也不为过。

首先，很明显，如果我們沒有自由和不能在各种可能的操作和反应之間作选擇的話，我們就不是主动者并因而不能"制造实在"。因此，自由是人本主义的实在的制造的一个設准。不过严格地来說，人的自由应該已足够証实这一概念。因为如果我們能以可供选擇的各种方式来操作，我們就能开創实在的各种可供选擇的过程。

但是我們沒有迫切的理由要把自由和自由所依据的习慣的可塑的非决定性仅限于人自己。① 很可能它实际上是遍及宇宙的一种特性。世界上的一切存在物可能本质上都是可决定的，但在其习慣与

① 比較第十八篇論文§9。

行动上仍然是部分非决定的。宇宙的性质是如此这一点其实可以从这个事实来論証，即这个宇宙对不同的处理方式有不同的反应。并且只要我們承认它部分地是非决定的，那么这个非决定性达到什么程度便不是一个原則的問題了。除我們以外的許多主动者或一切其它主动者也許都能按照刺激或多或少地改变它們的反应，都能获得或改变它們的习惯。这样我們看上去整个宇宙将眞正是习惯的产物而并不是它的奴隶。我們越是能够把这个"自由"归之于宇宙，我們便将看到这个宇宙越有可塑性地能适应善的目的。因为，凡在缺少理智来建議調整和改正的地方，我們将期待在那里发现更僵硬的习惯，凡在越发致力于走向較好的状况的地方，我們将在那里发现更有可塑性的习惯；可是另一方面，凡对完善的作用較少阻碍的地方，我們将在那里发现更稳定的习惯；但是让我們希望我們将在到处发现潜在地具有足够可塑性的习惯，可以使一个完滿和諧，因此是普遍和諧的概念成为一个可以达到的理想的概念。①

§17. 自由如果存在，如果实在眞正是正在被制造中，显然实在就不是固定的和已完成的，而是世界过程是实在的并且仍在进行着。因此我們再次来談一談形而上学对那种似乎为进化哲学所要求的、正在成长着的不完全的实在所提出的异議。我們已經两次对这个偏见提出过詰难或挑战②，这次我們希望借助解释这个偏见是怎样发生的来試图把它消灭。

我們坦白地承认这个异議是从一个有着很大实用价值的、健全的方法論上的原則产生的。当我們不能断定一个事物为什么应該改变的理由的时候，我們不妨假定它是不变的。把这个原則应用到存在的量的时候，我們的結論是存在的总和是不变的。把这个原則应用于存在的全体时，我們的結論是作为整体的宇宙不能以任何实在

① 比較《人本主义》第181頁。

② 比較第九篇論文§1，第十八篇論文§12。

的方式变化，它必然是完整的和僵硬的。

不过这两种应用既不处于同一立足点也不具有同等的价值。前者产生了在物理学上有着最大实用主义价值的“物质”不灭和“能量”守恒这些健全的暂行假設。它們首先是最容易运用的假設。因为以不变的因素来計算比用可变因素来計算要容易得多。其次，它們是可以应用的；因为这些原則虽然和一切其它設准一样，不容易由完全的实驗証据来証明，可是經驗幷沒有用如此巨大的和如此不可解释的以至严重損害了它們的有用性的种种不相符合之处駁倒它們。① 第三，这些假設仅仅被用于物理学的抽象的諸方面，这些方面已經表明它們能够服从量的处理，幷且这些处理因而对这些方面似乎是确实的。因此这个守恒原則在科学上的用法是由它被用于其上的題材的特有性质实用主义地証明为正确的。

但是能否同样宣称这一原則在形而上学上的类似物也如此呢？实在的量的方面具有最高权威这一点幷不是自明的。将量的概念应用于存在的精神方面是不容易的。我們很难設想精神价值的“守恒”。更难的是为这个概念取得經驗的証实。为了遵从一个形而上学的設准而否认我們不断經驗到的变化的实在性几乎是荒謬的。最后，每一人的动机都促使我們否认实在的完整性。

因为，从人的角度来說，这个暴虐的教条把我們和我們整个存在都貶低为幻象。如果我們把它的要求想到尽头，我們就必須承认沒有任何东西是实在发生的；世界过程、历史、时間都不存在；运动和变化是不可能的；我們所有的斗爭和努力都是徒劳的。这些斗爭和努力不能完成任何东西，因为每件眞正存在的东西都是已經完成的。实在的总数已全部数尽了，連一个零号也不少。因此我們的一切希望和畏惧，我們的抱負和我們的冒险都不算数。因为我們自己是虚幻，

① 不过当然应該記住，在能量改变状态时实际发生的能量漏損仅仅在理論上被能量“退化”或“耗費”的理論堵住了。其外，将宇宙理解为“无限”实际上就是使守恒这个設准不能对它应用。因为，我們用什么測驗才能知道物质或能量的无限的量是“守恒”还是“不守恒”呢？

我們和我們的一切行为、思想与煩恼——一切的一切都是虛幻，我想只有这个我們为了挽救自己的經驗而无力地假設的、結果它却以使我們化为子虛乌有来酬答我們和解决我們的問題的、僵硬的、无时間性、无运动、无变化的一的想法是例外！可惜的是这个一沒有将它的灭亡的工作进行到底，它沒有在它的无所不包的統一之中把我們完全吞沒。因为归根到底它不是应該把虛幻連同虛的对实在的自称一起消灭嗎？如果我們和时間过程以及实在的制造根本都是虛幻的話，我們甚至对自己都不能显得是眞实的。我們更不应該能够想出对一的如此誹謗性的异議！不知道怎么一来，甚至一也不知道怎么回事，“虛幻”落到“实在”外边来了！①

对于我們来說，这无論如何是实在。对于我們，实在确实是不完整的；我們最由衷地希望它是如此。因为这意謂着，实在仍然是能够重新加以制造的并能被造成为完善的！

我們的人本主义的形而上学向我們保証的是这个眞正的可能性，不是有保証的許諾，的确，也不是对事事順利的预言，但更不是送你一个伪币。这种形而上学不自称知道实在的制造将如何結局。因为在一个将眞正的努力、眞正的选擇、眞正的冲突和眞正的恶包含到了我們的世界所显示出来的程度的世界里，必然地存在着对这个論点的眞正怀疑的基础。我們几乎还不知道巨人与神的战爭进行得怎样了；我們几乎不知道我們是在什么样的領导下和以什么样的战略在进行抗爭；我們甚至不知道我們会不会在取得胜利中牺牲。但是这是不是拒絕继續进行战斗的理由，或是不是否认眞理是伟大的和因为它具有实在的制造而必然获胜的理由呢？

① 一元論永远这样結局。它开头的时候自称包括每件东西，結局的时候排除每件东西。它不能造成人的經驗的任何部分。对一元論来說，变化、时間、变成、不完善、多元性、人格結果都成为与一不相容的不尽根数；但是在把它們归結为零的时候，它把自己的全部內容都吐了出来，并将自身归結为虛无。在形而上学上 1＝0 这个悖論的邏輯根源是一切有重要意义的断言都是以对一所与材料的分析作前导的，因此断言所抽取的任何“实在”永远是一个选擇，永远不是全体。因此一个不能如此与一个“其它”相对照的“一”不能被认为是实在的。

哲学家之間定要有意见分歧嗎？[①] [*]

我們今晚开会討論的这个問題并非一场关于事实的爭論。哲学家之間，比医生之間，更容易有分歧，而对于这个刻划着哲学面容把它弄得伤痕累累的意见分歧，遇到机会，我們自己也都很可能要来貢献一份意见——这种情况本是我們大家人人了解的。今天成为人們惊奇和急于要来討論的問題，毋宁是这些事实应如何解释，亦即：这种情况，到底是怎样引起和怎样散布开来的？其理由何在？对此有沒有什么糾正的办法？还是，哲学本性上就有着一些什么因素使得哲学家之間的意见分歧成为不可避免？我现在要来討論的就是这个問題，我希望对此給予一个肯定的、合理的解答。这是一个十分严肃，而絕非輕率提出来的問題，不仅由于乍一看来，它足以影响到哲学的信誉，而且也由于只有深入分析哲学本身的本性，并把哲学和科学之間最为根本的若干差异点显示出来，然后才能解答这个問題。

一

此外，我还想按这問題应該得到的充分严肃的态度来討論它，而并不想特意列举出那爭論中的各个論点。因此，我希望不会有那兴高采烈和輕率的辯証法家来指責我是机敏地挑选了那优势的一方，为了不管怎样，反正我的論点都显然必定获胜，并即以此为借口企图来打断我們的討論。因为，不管别人同意还是不同意我，也不管我們对于分歧之点是同意，还是要爭吵，反正总得同样地証明：分歧正是

---

① 轉录自亚里士多德学会会刊附卷，1933 年版。

* 根据原书第一部分第一章，第 3—14 页翻譯。

哲学的本色。可是，这样一种辯証法上的胜利是深为不恰当的，因为它并未显示出来：为什么哲学上的意见分歧是正常的和普遍的，而这种情况在其他所有的学科上，却是偶然的和非正常的。因此，我想从一开始就把这种情境所带有的整个儿的矛盾情况完全摆在当面，并且承认它确曾給哲学带来严重的疑难。人們会詰問：为什么一些人，都很明智，而且都很熟悉同样的問題，却会給予这些問題以如此不同的解答，有如哲学家們所作的那样？对于一个主題，如果专家对此的意见分歧，正如哲学家对于哲学那样，而且两三千年以来一直如此的話，那末，这个論題怎么还能說是具有科学性，或者还値得人們給予认眞的注意呢？——一见之下，人們提出这样的疑难是頗为有理的。

为了回答他們，我愿提出这样的看法：这里恰正表现着哲学不能跟科学类比的諸多要点之一。所以，如果我們毫无迟疑地把专家的意见一致认为是科学的本质，那末，显然，哲学就再也不能以科学自居了。尽管如此，可是这种意见分歧不仅不会构成哲学的一种缺点，反而可能是它眞正足以自豪的地方；即可能眞正意味着：这里正是哲学足以补充和超越科学的地方，并且它正以此而趋向着一个更为崇高的理想。如果这样的話，哲学容忍差异和分歧可以說正是它的优越性的一个具有特征的标志。

二

为了支持以上这个看法，让我們先来探討一下：各门科学中取得一致意见所需的基础，实际究竟是怎样成立的？只要我們不把科学视为一种已确立的学說的旣定結构，而是按照它的历史背景，把它看作一门特殊的知識，原本就是适应于研究的意图，为了方便的动机，而从其他部门划分出来的，我們便不难发现：它的主要特征总是建筑在抽象和选擇的基础之上。正因为每一门科学都是一种“专业的科学”，所以，在可能加以探究的整个范围中，它只选擇了一个特殊方面，并以适合于它的特殊目的的特殊方法来开垦这块园地。可是，专注的另一极端就是排斥和抽象，每门科学都要把不适合于它本身目的的

一些东西加以忽略和抽象。每当这个表面上显得武断，而实际上却是合法的手續被别人反对时——即使是邏輯学家也不过才开始注意到这个問題——科学家便会这样来安慰他們自己的良心，即希望其他科学部门能够把自己删除掉的东西一手承担起来；当然，这种希望也往往眞会得到滿足。

可是有一点总得强調的：即这种手續当中絕无任何东西足以保証这样删除掉的东西一定全都会得到很好处理。假如有些抽象手續是为所有的各部门科学所普遍采用，假如现实的某些方面是被各部门科学普遍地加以删除，那末，仅就科学的范围来說，便再无办法来加以糾正了；这些缺点若不是任其遺留下来而不加矫正，就得設計另外的学科来处理这些問題。

三

现在，我敢說这种可能性是有事实为証的。现实的某些巨大而重要的方面往往会落在任何科学部门的范围之外，因而只得由哲学来加以考虑，如果我們把哲学作充分广泛的理解的話。

例如，这里就有着人格这一件重大事实。所謂人格意味着：在那千变万化的經驗中心里，每种重要的心理程序，亦即每种感情，每种知觉，每种推理，尽管这人和那人之間有着一般的类似点，但却也呈现出种种个别的差异点。每个人的实际行为，严格說起来，就是一种特异性的表现。

可是，特异性似乎不为科学所注意，或者說，出了科学的范围。在每门科学中，为了构成那标准化的知觉者、思考者或观察者，以便把他們的种种反应看待做正常性的，常常会忽略掉这些个人或个性上的差异。同样，为了把科学的注意力加以集中，以便专注于以适于表现客观实在的理由而被挑选或被偏爱的那些部分，实际經驗上的大片領域便被視为"主观的"而遭到埋沒和排除了。因而，那眞正被"給与"的实在与料，无不起源于个体灵魂上独特的結构，而永远不成其为科学的"与料"，足以作为各部门科学据以为論証源泉或論証根据

的东西。后者永远得是由前者选擇出来的sumpta（挑选品），要听从每一门科学特殊兴趣的指揮；而且它們总是随着那凑巧碰上的时髦的解释理論而从特別富有魅力的角度上来被人看待的。

于是，那所謂“客观性”，总会带着虛构和想象的色彩；而各部门科学的“世界”，被选擇成为它們特殊兴趣和作业范圍的，实际上无不是高度选擇性的价值判断的产物。毫无夸张地說，它們都是各部门科学的創造物，即根据各部门科学的特殊目的，由我們的实际經驗的粗糙与料中建筑起来的。

可是，在这种程序当中，实际經驗的一个中心特色，却总是被删除掉了。实际經驗老是聚合在一个“个人自我”的周圍，而这个“个人自我”之所以成其为“个人自我”，乃是由于一种独特无双的历史发展。于是，所有被經驗到的实在无不起源于个人的独特結构，并且是以自我为中心的；而每一个自我总得多少有些特色，和其他自我不同；正如我們和其他自我周旋时經常发现的那样。

四

可是，科学程序似乎无一处不是表现着：要把这些差异之点，簡单地加以抽象，而拒絕考慮它們。早自柏拉图时代起，哲学家就已断言（或者假定）科学不关心个体。① 它只关心普遍性，关心分类，而其所据以分类的“类”概念都是作为“本质”上同一的。科学以建立“规律”和“普遍性”为标的，而“特殊”事物对此只有遵守，或仅有充作例証的份儿。从而，特殊事物之間的种种差异，即使不是徹底被否定，也是簡单地被設想为跟科学的目的无关，而加以忽視。也只有根据这个假設，然后科学才能构成主观与主观之間互相交往的那个共同世界（或称：“客观实在”）——也只有这个才是不同的观察者所能协力加以探究的。

而这个假設显然是一个虛构，而且是这样一种虛构，它的真正职

① 参看《泰阿泰德》篇第209页。

能和目的往往严重地为人所誤解。誠然，各门科学都得利用公式，而当編制各种规律时，所参照的时間、地点以及特别予以观察的各点都得愼重地从公式中排除淨尽。但其所以要这样作的原因，并非如哲学家們一般相信的那样：或者由于这些特殊情况本来就不值得科学給予留意，或者是科学不能把握它們。显然，这些特殊情况正是各部门科学本分上应該从事預測的，而科学的"眞理性"也正应該根据它能否胜任預測那事变之流以为断。对不起亚里士多德，①天文学家决不会关心一般的日月蝕现象，正如同医生不会关心一般的人，而須得为特殊的病人治疗一样。天文学家和医生都得利用一般规律来掌握那特殊情况。而任何特殊情况也不会特殊到了不能做为一般规律之基础的地步。因为，把任何复杂的特殊情况当作尙未能确定其规律的一个"特例"来处理，那完全要看我們自己，和我們对此的态度如何。而想象作用甚至很容易把那模糊不清的伴随物装配到最为独特的和最不规则的事件中去，以形成它的"类"。

所以，要从各种例証之中抽象掉特殊之点，眞正的理由不过是单純为了能够达成普遍适用的一般公式，而不必为一特殊时机所发生的事变所局限。要把"规律"从它的历史背景之中解放出来，仅仅是为了須得把它适用于其他"例証"——而那都是各自具有它們本身的历史背景的。足见从特殊性中加以抽象，其意图仅仅是为了产生适用性。

其次，这里可以提示的，即各部门科学对于人格的抽象作用也有与此类似的意义和作用。这种抽象作用的意图是为了从那各种各样的个人对于世界的看法中，抹去(或至少是忽略掉)那恼人的分歧之点，因为它足以妨碍对于个人反应的預測与估計，而这点适足以給予这种抽象作用以充分保証，尽管还不是十足的保証。它也使我們能有充分把握来談論那为一切人所共享的"这个"共同世界，而几乎对于所有的人却都隐匿了它的眞实本性。可是分析到最后，所謂"这个"

① 参照《修辞学》第1、2卷。

世界也不过是一个人工制造品，一个构造物和一个杜撰。正因为我們从那个人經驗当中的无限众多的世界之中，删除掉了那各不相同而不能共享的无限众多事項，“这个”世界才得以构造起来。这些不同或差异之点，簡簡单单地因为沒有把它估計在內而不作数了。在排除掉这些差异点以后，科学就能够胜任愉快地来挖掘这个实在的其余部分，也只有这时，它才能够称为“客观的”，并且得以設定下那“普遍”适用的“规律”。而所有这些方法都是很方便、很合适、很有利的，并且按实用主义来說，也是很可理解的。

尽管如此，我还得强調：这是一个抽象作用，而絕不是那完整的故事。当各部门科学已經尽了它們的最大努力，并按照它們各自不同的眼光告訴我們什么是眞理之后，还給我們留来一个巨大的悬而未决的問題，就是那个大全問題。对于这个問題，它們提供不出什么解决办法，就因为它們的全部方法不过是把那表面上呈现出来的现实加以解剖，选擇出在它們看来是和各门科学的特殊目的和兴趣具有密切关系的部分。这样，从某个角度来看，用科学态度对待实在的最后結果并不能得到一个完整的宇宙，而所得到的却是各门科学的一个堆积物，一种混沌，就因为各门科学都各自选擇了这个大全的不同方面，研究了不同的“事实”，并且从不同的方向上离开了那个給予的东西。宇宙的七巧板已經被拆散了。韓普提·丹普提(Humpty-Dumpty)已經有效地被解剖开了，并且正因这是一门专门科学，沒有任何一门科学胆敢把它再行拼合起来，使它恢复旧观。所以，爭辯最好地理解大全的方法，究竟是应該用几何学名詞、物理学名詞、还是用心理学名詞，并且詰問上帝(如果“上帝”就是我們替大全起的名号)究竟是具有更多的数学家风度，或物理学家风度，或甚至是更多的幽默家的风度，——根本乃是方法上的謬誤，而属徒劳无益。我們需要一门具有新的目的和利用新的方法的新的学科来应付这个大全問題。

五

自然，现在确有这么一门学科，而且由来已久，尽管它的职能并非总是为人們所理解。它的传統名称就叫**哲学**，而它恰正以把那受人贊美和变形了的韓菩提·丹菩提重新拼合起来作为它的抱負，也就是說，要把各部门科学的发见塑造成一个关于(假設的)宇宙的和諧的观点。換句話說，**哲学**，也只有**哲学**才是研究那全部与料的一种学科；并且，就它的无所不包的目标来說，敢說沒有任何东西是跟它无关的，——当然，除非是(而这个例外是极为重要的)那科学上的細微末节，就它的目的，或就现实的意义来說可以稳妥地被视为无关輕重的。

由此可以立即推断：**哲学**当然沒有制造抽象的权利。而毋宁說，它必須废弃各部门科学所制造的那种武断的抽象，并須設法修好它們可能造成的任何損坏。如今，这个看法特别适用于科学对于人格所作的抽象。**哲学**不能把人格置之不問；对于**哲学**来說，人格正是一个不能看漏的事实。而过去对它的忽視似乎正是釀成种种暗礁，以致弄得哲学中的合理討論变成困难万分的根本原因。正如同世間确有那种被性欲困扰的人（以致把任何东西都看成带有猥褻的意味），別人不能和他們做合理的会談一样，哲学家当中恰正也有这种人物。如性欲的困扰支配了弗洛伊德(Freud)；机械的困扰支配了华德生(Watson)；而至少直到今天为止，被认为代表"正統派"的哲学家們还在为"**絕对**"所困扰，以致于使得他們看不出来：以"絕对"的名义而給予的种种解释，对于人类的认識来說，是怎样极端的空洞和致命的。于是，人格就成为一个頂頂重要的事实，**哲学**不能不把它推崇到一个荣誉的地位。而人格似乎也正是能够提供任何統一原则以便把各部科学的結果加以联系和安排的那个唯一事实，所以，也只有在人格的启发之下，才能把它們看作是形成一个整体与和諧的。

因此，**哲学**总是主张它本身应該預聞那存在的全体，——而向例是把这个全体的存在視为当然——这种态度是正当的。不仅如此，而

且总是主张对于这个存在的全体要采取一种总括的、要略的看法。

根据以上双重理由，人格有权为自已辯护，而取得哲学的承认。无可爭辯地，它是那应加考虑的根本事实之一，而它过去沒有得到人們的重視，只能成为今后应該进一步加以重視的理由。这样就使我們能够看到：历史上，对于各种哲学給予启发，使之能够具有綜合原则的正是“人格”。哲学史家（几乎全部都是德国的学究）过去曾經花了长期的劳力，并且眞摯地把那万花筒式的哲学流派的前后继承描写成为一种邏輯发展的諸多步驟——其中每一个后輩哲学家都得研究他的所有前輩，并以之为“前提”。可是眞正的事实不知要比这些浪漫故事还要浪漫得多少。实际上，每一派哲学都是特异性的子嗣，而且是其合法子嗣，創造者的历史和心理对于这种哲学的发展所給予的影响要比 der Gang der Sache selbst（事态本身的发展）重要得多。如果我們能够把一位哲学家的心理动态史加以重新构成的話，便能显然地証明这种概观的看法确乎含有眞理。而恰正因为我們不能重新构成哲学家的心理动态，所以那么多的哲学派别依然处于神秘状态。

而这往往是我們自己的过失。哲学的讀者大众的好奇心还是大大不够的。由于一种沉着的（或称之为教授派头的）习惯，当哲学家在世的时候，沒有人肯去追問他們的眞正命意所在；不去追問：在他們的一生中，究竟为了什么他們正好写出他們所写的那些东西。而却一等再等，等到这些哲学家与世长辞（而死无对証）之后，才来开始猜測他們的悶葫芦。因而把他們弄成了一堆乱草；把他們变成那干燥的讲义飼料，专门替那反刍（与沉思冥想語意双关——譯者按）的教授們备办那无害的粮秣。我說这話似乎带着感情，好象对于这些哲学家逝世之后还在滋养那寄生的历史学家的景象不大感觉兴趣似的。无論如何，他們现在总算能够安全地、无尽无休地和毫无結果地思辨一位哲学家可能怀抱什么意旨了，不，应說必然怀抱什么意旨了；他們这样作也不会冒着被这位哲学家当面反駁（告訴他們以他的眞意所在）的危险了。而且，他們甚至还会宣称：这样的思辨乃是最好的

一种精神訓练。他們能够毫无顾忌地替这位哲学家跟他本人所从未耳聞过的学說找到邏輯上的联系，并且能够洋洋得意地列举出他在邏輯上的失足处，而不会为这些现象的心理学的解释所困扰。从而，哲学史家在任何哲学里也不会找到首尾一貫。把它們当作一种不具时間性的体系，从它們所扎根于其中并且从之成长的人格当中加以抽象，于是一切都有缺陷了，不，都成为不能理解的了。从而沒有哪家哲学能够整个儿地首尾一貫，不，应說根本沒有一貫。于是，沒有哪家哲学是完全清楚的，可以理解的，而不会成为可以爭論的，或是墜入五里雾中的。但是，对于批評家来說，似乎永远也不会发现他們自己所用的方法可能有錯誤。他所批判的哲学体系的眞正內在联系可能是属于心理的、审美的，而不是属于邏輯的：我們最好把一家哲学体系视为一种詩歌，并且多半是一种抒情詩呢！尽管这样，这位批評家还是坚持要从外面来观察这个体系，把它看作一个邏輯結构，而絕不肯把它看作这位哲学家一生中所展开来的一个心理过程。因此，他抛弃了，或者說：丟失了理解这家哲学的那把钥匙。

所以，我們确乎看出来了：如果哲学不把大全所提供給它的各种各样的特异性和各种各样的人格，統統加以綜合的話，它就不能完成它的那个主要任务，即把經驗加以統一。它也不能理解它本身的历史。

六

跟着来的有两个后果：第一，哲学所向往的任何統一，应該是一种大度包容的和具有弹性的，以便为个性上的不同留有余地，免致把它压得粉碎。当然，这样一来，势必使一切独断的、权威的、和偏狹的哲学方法丧失信誉，而宁可偏袒那些比較自由，并且具有較大灵活性的方法，并为个性之間的差异和个人的偏爱留下了广闊余地，譬如說，就象实用主义。

第二，各种各样的个人的哲学（似乎只有个人哲学才具有任何邏輯上的保証）必然是各不相同的。但絕不因此，而它們之間的不同就会毫无限度、毫无标准，以致不容把它們作任何的分类。我們却宁可

期待着看到它們自己自行集結成为自然的类，每一类中的分子都会显示出来显著的类似点，而就以此区别于其他的类。

而且，事实上，哲学史上所表现出来的情况也正如此。各派不同的伟大的哲学风格，以及哲学家对之互有分歧看法的巨大問題，莫不帶有强度的頑固性，在世世代代的不同哲学流派中間，把它們自己示范出来。它們进行着无結果和无休止的爭論，恰正由于迄今为止，任何爭执的一方都不曾深入洞察到敌方信条的心理的核心中去。如果他們彼此都能把对方的內在經济、內在和諧瞥见一眼的話，就一定能够理解：为什么他們互相爭执的传統方法是那么毫无效果的。所以，比較聪明的办法是承认这些分歧的事实存在，而不要硬把它們按在普罗克拉斯梯的鉄榻（Procrustean bed）上，强使它們适合于一个簡单的、硬化的和絕对的发展体系。

七

不过，从哲学家必然有分歧这一事实是否一定要推論出：他們之間的分歧点必然会达到事实上呈现出来的那种非常限度——那当然完全是另一問題。我須得坦白承认，我不认为他們非那样不可，而是认为：哲学界爭論的刻薄和毫无效果，多半应由哲学家自己来負其責。因为哲学家大半都是特殊人物，不仅思想非常深邃，而且性格上的古怪离奇也往往异乎常人。也許正是因为他們觉察出自己的这种特点吧，他們常常觉得有必要把自己的人格加以隐瞞。于是，当他們着手建立体系时，习惯上总要隐藏他們的目的，并且遮盖所走的路綫；即使可能办到时，也决不会明白暴露达到他們的結論所經过的那些路綫。一个哲学体系的邏輯联系永远不会把它的心理上的前后照应自动地表白出来，而必得等待著者逝世之后，从那未經发表过的笔記和零星資料中，以及从信件和偶然免于破坏的手稿当中，〔由别人〕十分辛苦地和挂一漏万地給它挖掘出来。

所以，每当两位哲学家进行爭論时，他們之間是很难互相理解的，而且簡直从来就沒想到要互相了解。也就由于长期孵育着和沉

思着他們自己的孤独的思想和他們自己对于书籍的特别理解，因而几乎失掉了跟其他活的心灵接触的能力。他們对于这种接触感到畏縮。所以，这些人永远不会把他們所玩的那份牌公开地摊在桌上，或是完全拿在手中，而往往要把那最好的王牌藏在他們袖口里。

也許就由于这个緣故吧，双方面必然都会为自己特意发明一套〔专用〕术語，而和先前的日常习慣用法离得很远；而且他們对于这种术語既未能編成詞汇，自然难于保持一貫的用法，不免也时常混入一些較通常的方言俗語。因此，他們往往互不理解对方的語言，爭論时，不免要和鬼影作战。

妨碍哲学上有收获的討論的另一障碍就是那种奇怪的清規戒律，即禁止向一位在世的哲学家明白探詢他的眞意。这也許只是他的个性引起了别人对他畏惧的結果，而不只是因为：要等这位主人公一旦长眠地下，不能起而斥責别人，有如康德对費希特那样，于是他的評注家們就得以趁机享受和发揮那种更大的思辨自由。但是，充滿了哲学史上的許多不能解决的問題和永无休止的爭辯，就确乎因此而得以保持生命力；如果当时能向在世的哲学家提出少数几个追根問底的問題，就能把問題完全解决而使爭論結束。

八

另一方面，假如这些缺点能够糾正过来，我想哲学过去所遭受的重大責难——即指那种不合道理的文笔曖昧——还是能够大大避免的。許多哲学家的文笔曖昧是特别出名而无可爭辯的，但无妨把它理解为一种自卫性的反应。他們的文笔所以写得那样曖昧是为了取得学院同人的尊重，而免致泄漏了他們的奧秘。因为这些学院同人对于他們所不能确实理解的东西，向例是不敢胡乱批評的。

但是，那些重大的哲学上的爭論問題，本身本质上絕非曖昧不明，而是能够十分簡单明了地陈述出来，使得普通人也都能了解其重要性的。

所以，在理論上，这些問題都是能够公开地、有利地和卓有成效

地加以討論，并且得到很大程度的解决的。我认为：这确是对于我們各大学的一种严重的控訴：即它們的哲学工作人員对于解决这些哲学問題所做的貢献竟少得那样可怜！

所以，哲学界非常需要的一件事就是設立一个討論机构，以便把各类（不是学派）不同的哲学之間所爭論的重大問題加以彻底的和系統的討論。至于討論会領导人的选任，不应以年龄、声望和优缺点为取舍的标准，而应以心地开朗、正直和好脾气为条件。我相信，經过这样的討論，不需多久，就能澄清和解决給哲学带来污辱的大多数問題，而絕不致象伯特教授(Prof. E. A. Burtt)① 所估計的：为了使得哲学家們能够做到最大的善意和克制以便互相諒解，竟需达五年到十年之久。至于少数过于重大和深深扎根于人格个性中的爭辯問題，如同乐观主义和悲观主义的冲突等等，也許不能这样处理，但至少也可以弄清楚双方分歧的所在，而对分歧之点得到互相諒解。难道这一点不也是值得重視的一种进步嗎？

---

① 太平洋学院《哲学丛刊》1932年版，第1卷，第92頁。

理論与实践[①]*

由于我被推选来担任专为紀念許多年前逝世的我的老友乔治·霍尔姆斯·豪依逊(George Holmes Howison)而作的这次讲演，在开始考虑今天这篇讲演的題目以前，不能不以寥寥数語来表达我的喜悦。我和他认識时已是他的晚年，那时他屡次来我这里，渡过他在牛津大学的几个休假年中的一大部分时日；但不久我就感到他献身于哲学的勤篤頗堪令人敬佩，并且逐漸尊重他那种似乎从古罗马的模型中鑄造出来的人格。我想你們也一定会深深珍重对他在这太平洋海岸的往事的回忆，因为他曾非常努力地替这里的哲学研究工作打下了深固的基础，以便于他的后继者今天在这个基础之上能来从事建設。

现时，我的目的是要来探討一下那个人皆熟悉的理論跟实践之間的对立問題的含义，并且考察一下它是怎样发生的，以及它究竟有多少确实的根据，也就是說，在何种限度之內，能够允許它来指导我們的思維。

一

总的說来，不論是功是过，哲学史上創立理論跟实践的对立的，都应追溯到亚里士多德的身上。亚里士多德似乎坚信他自己的才干

---

① 本文是于1933年1月間在伯克利加尔福尼亚大学所作豪依逊紀念讲座的演讲稿。讲稿未能按照通常方式出版，这是因为經济萧条，大学不能取得立法机关对于印刷的批准。理論最后須得倚賴实践，在这里又找到了一个絕妙的例証！

* 根据原书第三部分，第十三章，第164—181页翻譯。

不适于充任国王，却理想地极适于充任教授；至于这是根据什么理由，他自己知道得比我們更清楚，也許和他替亚历山大充当家庭教师的經驗不无关系；也就因此，他完全否定了柏拉图的那个冠冕堂皇的諍論：即如想把世界治好，必須让哲学家来充任統治人物。亚里士多德的这种看法恰肖其人。亚里士多德和柏拉图沒有共同的口味，他不欢迎柏拉图那种包括无遺的綱領式看法，就因为这种看法将会于一切时代和一切存在的长幅回轉画上消失了它自己，而把差异融化于統一的洪炉中；因此，很自然地，他不能容忍柏拉图把哲学家、好人和好的統治者等同起来。对柏拉图来說，哲学家既然理解了善的理念——这一最高的宇宙原則，因此也就认識了那最后的实在，从而在这种启发之下，就一定会成为至善的人和高明的統治者；因此，柏拉图认为，不管是在国家里还是在宇宙中都应該把哲学家推崇到最高的地位上去，——这一切都似乎是自明之理。哲学家坚定不逾地为一种对永恒的不变識见所鼓舞，应該充任国王，他对于那最后实在的无所不包的眞理——換言之，也就是那至高无上的价值，一切目的性努力之最高目的，或者說：确定各种事物在那可以理解的存在世界（那是超越于一切变化的）当中各自应占的地位的諸多目的之最高目的——独具隻眼，并即以这种眼光来安排一切世俗間的事务。所以，对于柏拉图来說，在那至善的生活或它的至善的目标之中，絕沒有任何二元論或紛爭的余地。按照定义，哲学家乃是一切时代和一切存在的旁观者：而由于他的知識，同时也就具有了一切美德，适于領导和治理全人类。所以，在柏拉图的体系中，决沒有替那理論与实践的对立留下任何余地而把它看作生活的指导，尽管就形而上学来說，这个体系确是建基在一个可感觉的跟可理解的之間根深蒂固的二元論之上。①

但是，到了亚里士多德就来动手推翻这个崇高的綜合了。不管是由于他过多地具有教授的风格，因而不屑于怀抱帝王的野心，还是

① 参照作者所著《人本主义》第23页以下。

由于他眞誠地认为柏拉图的〔完美的社会应由完美的智慧来治理的〕这种識见漠視了那宇宙結构当中的本质的差异，总之，是他动手来把那宇宙和人类灵魂双方面都划分为极端不同的尊、卑两个部分。在柏拉图，是认为那全部可见世界普遍受到了污染，而在亚里士多德，則认为只有那月亮底下的世界才由于被“物质”的卑賤性所阻碍而不能达到完美的境地。那“第一层天”——即指那諸多恒星的外层范围——由于直接受到神（指亚里士多德心目中的神即第一推动者本身）的吸引，而能形成一种永恒的、不变的和循环的运动。至于人，作为月亮底下的世界的一个居民，那就决非宇宙間最优秀的存在物，因而也就不能把人間的善，簡单地等同于大全的善，甚至也不能跟大全的最有价值的部分相比①。无疑地，人有时也能提高他自己来默想那永恒和不变，并且就在这里找到他的最大快乐；但是，在这些崇高的領域內，他是不能继續坚持下去的，而只有断断續續地来过那純淨沉思的“推理”生活。他的生活和才干的絕大部分都是相对于那现世的俗务而为其所吸引，而这些俗务本质上都是偶然的、变化的、暂存的和不耐久的。

于是，亚里士多德就把一种二元論的类之区别引入人的灵魂、人的理性，最后亦即引入人的生活中来。所以，在柏拉图来說，哲学的或认識的能力原本全都是一个东西，如今却被亚里士多德分裂成为两个部分：一个是科学的部分，② 只牵涉到那不变的和必然的諸多对象，以及对此加以沉思的“理論”；一个是計算的部分，③ 則能以用来对付那偶然事件的变化与关系，以及一切有关行动和生产的事务。灵魂中的这种二元性是由于目的論的考虑而从宇宙的二元性中演繹

① «尼可马可伦理学»第四卷，第七章，第三—四节。

② ἐπιστημονικόν，意即眞正科学，亚里士多德把它的范围加以限制，必得是由自明原则演繹出来的才够得上眞正科学。

③ λογιστικόν，意即关于决择各项手段的愼重考虑，而这是一切实践事务必然具备的特征，不論是属于道德行为方面，还是属于生产方面的实践事务。

出来的，因为按照目的論的考虑，对于不同类的諸多对象，必須有不同类的諸多性能与之相应。①

所以，亚里士多德的宇宙論要求把圣賢和实践的思考者，即弗洛尼謨斯（phronimos）② 分别开来。后者固曾受到告誡，要对前者的更高尊严致以敬意（前者的尊严由于他和那不变性和必然性打交道），但却被指定来管理全般俗务，并統轄政治的整个范圍。亚里士多德也許曾希望并且确实觉得应該尊重圣賢的沉思的更高功績，不过他却把圣賢完全置于这实践的思考者的权力之下，因此他便可以按照他的意志来为圣賢安排社会地位。但我們很难跟亚里士多德抱同样的信心，认为管世俗事务的人也会按照亚里士多德的要求来給予圣賢以这样的地位。柏拉图慷慨給予圣賢的那种权力和政治职能都被亚里士多德全部剝夺去了，并且明白否认圣賢的种种行为能有任何社会价値，或者对于人类的善能有所貢献。他宣称："理論的智慧絕不会去思考任何足以使人成为幸福的事"。③

---

① 《尼可马可伦理学》第四卷，第一章，第五节。

② phronesis一詞，往往被譯为"实践的智慧"，但須得注意的是：这詞的原义是"思想"，而亚里士多德对这詞的用法，只是苏格拉底的用法之一种发展。当苏格拉底坚持要把思想置于社会实务之上，并且宣称"美德"就是"知識"时，他的意思是要伦理学的反思来代替习俗的戒律。而当亚里士多德选用 phronesis 这个詞作为表达有关偶然事务（包于一切人間事务）的思想之专用术語时，他不过仅仅是贊同苏格拉底的理智主义。但他不久就发现了行为与信仰間的密切关系，結果，使得phronesis变成經驗的果实，因而帶有浓厚的实用主义色彩。人，对于行为有所思考，并且知道如何去作正义的事，因而获得了关于"中道"也就是关于"德性"的知識；但他所以能得到这种知識是由于在他以前的前輩們的实践智慧締造了一个有着明智秩序的伦理社会，而他得以在其中实践各种道德行为，因而获得了道德的习惯。从而，每个个人的道德洞察力和实践的智慧无不起源于反复的道德行为。而这些行为最初都是由于尊重社会的要求才做出来的。換句話說，在道德的事情上，实践是高于理論，并产生了理論的。同样，坏人也是由于坚持不断地做坏事，才逐漸变成不可救药，和再也不能理解什么是善的。《尼可马可伦理学》，第六卷，第五章，第六节。

③ 《尼可马可伦理学》第六卷，第十二章，第一节。

那么，为什么实践的人还会珍重圣贤、容忍圣贤，或甚至支持圣贤呢？唯一似乎有理的据以推崇圣贤的理由不在于实践方面，而只能說是在于审美方面。假如絕无仅有的一个城邦能够觉得圣贤是代表人类天性的最高发展，而以审美的态度来贊美他，或者是能够自詡它能支持象泰利斯、苏格拉底和第欧根尼等人的怪僻言行，那么，它也許会情愿宽恕他們在实践上的无用；或甚至还能以教授无用知識的职位給予他們，用以表征它的宏量。即使这样的話，它也会只把这些美观而无用的艺术品收藏在它的博物館里。如今亚里士多德并沒有明白地这样来保卫无用的知識和无用的美，而似乎只有这一条路才能从一种社会的角度上来替这样的圣贤和圣贤的这样行为来辯护。如果拥护純粹沉思的信徒們拒絕按照上面提出的办法来塡满亚里士多德学說中的裂罅，他便只得承认这里存在着一个未决問题。

在我們离开亚里士多德有关理論跟实践的对立观念以前，还应該說明一下他是怎样把科学知識的范圍限制在非常狹窄的框框之內。科学知識所牽涉到的仅只是"必然的事物"，亦即数学和第一哲学的种种对象，以及少数属于形而上学之类的第一原理。亚里士多德假定这些都是理性(Nous)所能直观地和絕对无誤地加以把握的。誠然，他有时还要添上一个第三类可以論証的对象，即指各种"形式"，亦即在亚里士多德的靜态世界的生灭现象里所体现出来的那种永恒的和不朽的普遍性。但是，亚里士多德却愼重地指出：在那月亮底下的世界里，"形式"总是很容易被"质料"所妨碍；从而，各种规律也很可能被例外所破坏，而我們永远不能信賴那现象世界会依照我們的預期和它們的計划而活动。

于是，亚里士多德的体系使我們面对一个奇怪的二元論局面。表面上，它固然极力把沉思抬高到行动之上，把理論抬高到实践之上，把圣贤抬高到实践的政治家之上；但据它自己的表现，这种〔单方面〕的优越性却是带有欺騙性和非常虛妄的。因为，在那整个儿的偶然事物的世界里，換言之，亦即在现代科学的整个領域中(純粹数学可

能例外），最高权威乃是那实践的人，他是不預聞那"必然"的論証，但却被容許来推究那偶然性、概率和一般真理（ὡς ἐπὶ τὸ πολύ）的。而且，对于純粹眞理的追求，以及圣賢的社会地位，也在他的管轄范圍之內。

而且，亚里士多德心目中这个实践的人，本质上或甚至是过份地属于一种实用主义的风格。例如，他的知識就不是思考的产物，而是行动的产物。他的洞察力，他的"眼光"都是从实践經驗中获得的。而他所以能正确地思考，是因为他在习慣上能够正确地行动。也只有容許人有由反复的行动而塑造信仰的能力，然后亚里士多德的全部有关道德訓练的学說（这种訓练結果达到确实可靠的德性或不可救药的罪行）才是可以理解的。至于有关当前要做的事情的思想，以及从暗含的意义来說，关于一切可变的事物，则实践优于理論是无可爭辯的。

不但如是，我們还可以从亚里士多德对于"理論"的对象之評价中找出他确属錯誤的地方。当他断言[①]："白"和"直"不同于健康和善，因为前者是絕对的，而后者是相对于人的評价和人的机体时，我們必須指出：他是显然地錯誤了。因为"白"也确是相对于太阳光照在这个小小的行星上，而我們的視觉器官在这个行星上經过劇烈的生存竞爭而逐漸演化出来这种条件的，因此，必須把"白"看作是为生物学上的种种条件所制約。至于直也确乎是相对于我們所认为最方便而采用的欧几里得几何学的，人的心灵也还仔細想出了其他一些类型的几何学，我們认为不如它那样方便而宁愿采取了它。

其次，亚里士多德之认为在月亮之上的諸天体具有更高的尊严，从而使他相信其为完美、永恒、和不朽，这不仅是出于錯誤的观察，而当1572年，图可·得·勃拉黑（Tycho de Brahe）在仙后星座里观察到最大的新星时就已被最后駁倒了，而且显然証明亚里士多德的这种看法是史前期的一种天文学方面的宗教的残余，——这是他自己

---

① «尼可马可伦理学»第六卷，第七章，第四节。

所无从认識而我們不得不为之指出的。①

最后，希腊人的偏爱"純粹"科学，以及他們对应用科学(包括手工操作)的貴族式的輕視，是和他們具有的那种輕視鄙俗(banausia)的概念密切相联系的，这种概念把人用其两手視为有污紳士的尊严，而只有打仗算是例外。所以，我們若說亚里士多德对于沉思的評价是扎根于錯誤、迷信和仗勢傲下的貴族老爷架子，今天看来，其正确性决不会比中世紀把沉思等同于僧侶生活的解释更为高明，这样說，絕不算过份。

二

但是无論如何，离开了牛津的范圍，今天已无人再把亚里士多德看做不会錯誤的，而我們不妨自由地来糾正他的錯誤了。所以，让我們着手来探究一下：事实上，人間的理論探索到底是怎样发生，并且如何从实践中分离开来的？人們对此的探究往往是马虎了事的。他們或許仅只断言：好奇是科学的泉源，或者甚至不彻底地引証一下亚里士多德的那句名言：哲学开始于好奇②，就认为足以把問題解决了。至多也不过是把这个断言再加斟酌，使它更接近于生活，〔例如〕，引用叔本华的那句带有刻薄意味的附加語，說什么：刺激哲学思考的好奇心是由痛苦跟失望引起来的。但人們往往是把好奇心作为科学分析的最后辞句而不再作进一步的追問了。

可是，这样作不是毫无保証而十分荒謬的嗎？难道不能把好奇心看做一种生物学上的天賦，正如其他的天性一样嗎？难道它不会是如同其他任何人类特性或动物特性，为自然淘汰所支配，而相对于生活方式跟生存竞爭嗎？一定不能用生物学上的名詞来解释：某些有机体发展了这种天賦，而其他有机体则不然，并据此說明这种天賦在有机体生活中的作用嗎？

---

① 参考本书下文第174页〔原书页碼〕。

② «形而上学» A，I。

因此，让我們来研究一下：关于好奇心产生科学的种种主张。而首先，让我們来列举一下，究竟是哪些动物显著地具有这种特性，幷即以这为其特色。看来，好象应該举出：好事者，饒舌者，猴子，猫鼬，松鼠，和企鵝等等。也許有人会这样想：为了便于科学家或哲学家幷入他的系譜，这不是一份十分出色的名单。[1] 这些动物所表现出来的好奇心似乎不免缺少那种高度严肃性和目的上的坚持性，而这正是人們认为純粹科学的献身者所应該具备的特色。尽管好奇心跟这些动物的生活方式有关，幷且正是由于它們的生活方式而成为可能和牢固的，但毋宁說，似乎仅仅牵涉到它們生活的瑣碎的和带有游戏性的那些方面。假如我提倡关于"純粹"科学的主张，我也不会急急于把我的主张联系到尊重企鵝、松鼠、猫鼬、猴子、饒舌者和好事者等等的好奇心上来。Non tali auxilio, non defensoribus istis!（不能依靠保护人，也不能依靠这种帮助）[2] 我应該試图寻找另外的、对于我的研究来說更值得尊重的系譜。

三

这也許幷不怎么困难。开始时我們应該想到：就我們所知，在地球上生长的动物之中，能够在他們的行为中看出理論跟实践的对立的，只有人类一种。这是人类独具的特色，照这样来看，如工作跟游戏、实在跟貌似之間的对立就不是如此。而这却是一件意义頗为重大的事。因为，如果后面这些特色能够充分作为人类的表征的話，那么，小狗和小猫也将成为哲学家的劲敌，而海狸和螞蚁都将使他感觉惭愧，而他甚至会有跟雄蜂归入一类的严重危险了。

---

① 不过跟凱伦博士（Dr. H. M. Kallen）在他那篇載于《哲学杂志》（xxix, 596）上的很有趣味的論文里所提供的那种"富有发明天才"的意见比較起来，这总还算是更可信賴的。凱伦竟认为：加于"懶惰"的好奇心的崇高評价，最后应追溯到向那"懶惰的富有者"所作的趋炎附势的摹仿。

② 意思是說：倚靠这点点帮助是毫无办法的。——譯者

不过，即使是在人类当中，理論跟实践的区别，好象也并不是他的行为上的一个原初的因素。如我們所知，这种区别不见于亚里士多德以前的哲学史。而事实上，它似乎是人类历史到了一定的阶段，才开始发展起来的。也就是說，当人类被独霸地球的野心所激动，放弃了他在树頂上巢居的和平生活和采食嫩芽野果的素食习惯，从树頂上爬下来而和森林里与大草原上的巨型野兽互相搏斗时，才通过历史記录上最早的和最眞正的狠狂病例把他自己轉变为一种"狠心的人"，或称肉食的"狠猿"，Lycopithicus venaticus。①

当我們的祖先变成猎人的时候，除了須得改变他們的食品种类之外，也还得改变許多其他的习惯。例如，他們必得学着过群居生活，把所获猎物平均分配，以便整个的群能以这些猎物作为足够的食粮而生存下去。依据喀維士·瑞德的說法，这就是社会生活的开始。此外，还有和这同样重大的其它变化。猎人第一課的一个项目就是练习着偸袭猎物。为了使得这种偸袭技术达到成功，他必須仔細地、准确地和耐性地观察猎物情况，并且采取聪明的、技巧的和迅速的行动。

至于原始人的观察力究竟如何敏銳，至今还遺留着他們最早的艺术的标本，他們所居古代石器时代住宅的洞穴壁画可資証明。在这里，我們可以看到他們所画的飞跑的马，其姿态的正确大大胜过后代的艺术家，后代艺术家所画飞快的马，总是四蹄飞騰，同时离地，而这是现实上不可能的一种姿态。无疑，他們的观察力的准确，除了导致猎食技术的有效性之外，还有其他的种种效果，那是連他們的子孙后代也不能相信的，只有过了許多世代，当照相术发明之后，才証实了他們的知觉官能的优越之处。

而且，自从他采取打猎作为謀生之术以后，他从这中間学得的第一課，还不仅限于科学的观察。此外，他还从这儿学得了道德上自我

---

① 人类史前史如此重要的一章是由已故瑞德(Carveth Read)教授凭他的天才替我們重新发现的，见所著《人类起源》一书，1925年版。

克制的第一課。因为猎人还必須从这上面学着减輕他的急躁，压抑他的种种冲动，鎮定他的神經作用，以及控制他的每一动作、手势和感情，以便不要吓跑了猎物而致打猎的意图归于失敗。

据此，难道我們还不能說：对于一个成功的猎人来說，一切达到成功的理論〔探索〕所需的一切心理条件，在他身上不是都已具备了嗎？难道我們还能怀疑：这里就正表明人类心灵中后来为了达到成功的科学研究所需的种种理智上的特性是在哪里、什么时候和怎样逐漸成长起来的嗎？这里我們还可以提醒一下：所謂科学研究的原始意义也无非就是跟踪追索猎物。

因此，历史显然足以說明：那种"理論推理"或"沉思"的能力，换言之，亦即延緩行动而靜下来观察一会儿的本領，本是人类进化到了一定阶段上，才开始作为一种有用的技能而发展起来的。就历史上来說，理論起源于实践而可以明确地追索到对于某种生活环境的特殊适应作用。因而，我不免这样想：象某些哲学家那样，自以为作为一个冥想者① 可以称得起是母牛的敌手；作为一个沉思者可以称得起是猫儿的敌手，那实在是大錯特錯的。母牛为了生活下去必須反刍，而猫儿在窺伺老鼠洞的时候，积年累月地就学会了沉思：那时候，人类还在原野上东跑西顛地追逐那捷足的梅花鹿呢！

由此，似乎可以推断：认为科学理論是由随意的、不計利害的、悠閑的好奇心，和毫无目标的哲人的惊奇心派生出来的那种传說不过是神話和迷信而已，在那眞实的生活史上找不到任何根据。这个世界从来就不可能容許这样的一种生活方法。那些正在徘徊瞻顾，被好奇心所吞殁而在凝神注视着什么的动物，很快就会被另外的一些更坚实有力和更堅决的东西吞殁了去。

至于那传統的有关理論知識和純粹沉思的許多丰富例証也不会

---

① 按：英語冥想者（ruminator）一詞是由反刍（ruminate）一詞引伸变化而来，著者在这里是玩弄双关詞义，也有挖苦那崇拜純粹理論的哲学家的意味。——譯者

比这些神話更令人心服。对于希腊人，特别是对于亚里士多德来說，(上文业已提过)天文学跟几何学等科学就是純粹理論的最好例証。可是，这种評价实际上无非是原始宗教的一种遺风，至于这种原始宗教的功利主义作用却早已被人忘却了。这不外是星辰崇拜的一种遺迹，而星辰崇拜乃是游猎生活变成次要，而牧畜和农业生活占居上风时，才开始发生的。这时，那牧人为了知道春天何时来到牧场，农人为了期待那播种和收获的适宜时期都希望，而且实际需要相当准确地确定年历的长短。可是要确定年历的长短只有經过长期继續的天文观測，亦即观測那太阳和明朗的星星，經过某些人筑的界标之上的相对运动，然后才能做到。在沒有文字紀录的情况下，又怎样来保証这种观測的继續进行呢？于是产生了諸天体的崇拜和祭祀制度来解决这一問題。那是由各級世袭的天文学祭司在寺院的观象台中来执行的；这样观象紀录就可以由他們世世代代父子相传而流传下来。①

科学起源于实践，如以几何学为例，比这还要明显。几何学的名称本身就带有一种烙印，說明它是因为尼罗和幼发拉底两条河流年年泛滥而需丈量河谷土地的社会需要而产生的。

所以，希腊理論所豪爽地承认下来的純粹科学的更高尊严，事实上不过是一种迷信的残余，一种天文宗教的功利主义的天体崇拜的副产品，而那是由測量的实际用途而产生出来的。显然，所謂"純粹科学"并不是空中楼閣，而是深深地扎根在人类的社会实际需要中的。

四

至于那些拥护純粹科学的战士們，对于他們所贊扬和指定的心理态度，在分析它的心理基础上也并无更大的成績。那些促成純粹科学探索的心理刺激，往往被他們描写成为无关利害的、为知識而知識

---

① 关于早期天文学的来历，这种解释似乎要比另外一种理論更为近乎事实，这种理論說原始人研究天上的星辰运行綫路是为了作夜行寻路的参考，但原始人大都既怕野兽又怕鬼神，夜晚出来漫游似乎不大可能。

的爱好。但正如上文所說，这种説法不过是一連串的矛盾而巳。对于知識的爱好，在心理学上說来，也确乎是一种利益，那是在某些人的心灵里萌发滋长，并在某些社会里开拓出来的。因为在先进社会里它可以被用来达到各色各样的目的。例如，它可能是在那懶惰的富有者的灵魂里培养起来的一种优雅的嗜好；它也可能会导致造成一位高明的教授，虽然这远不是那么一定的。无論如何，“不計利害”这个詞儿，用起来似乎是个不必要的、矛盾的和完全不恰当的术語。因为，即使在某种意味上，一切的爱都是不計利害的，也就是說，那是为了被爱的对象的利益，而不是为了爱者的自私自利的自我扩张，但是，在心理学上說来，爱就是爱者所感觉、所評价的一种利益，假如他失掉了他的利益，他也就变得冷淡和无所謂了。

所以，每当对于科学研究的爱被描述成为“不計利害”时，这个描述显然是从那并不感觉和分享这种利益的旁观者的立场出发的；其实它并不曾而且也不可能描述那个研究者本身的感觉。可是，只有研究者亲自的感觉才确乎是对于研究的本质更眞切的描述，远非那有着距离的、和冷靜的旁观者所可比拟。

而且，人們往往看漏了这一点，即从来也沒见有人企图来証明以下这一論点：方才所說的那些不計利害的感觉，特別足以表征献身于知識进步的人們，并且对于知識的进步一定是(或特别是)有帮助的。也許有人会认为：极大部分从事科学研究工作的人，都或多或少地为这种感觉所推动，尽管足以証实这点的心理学研究还有待于进行。但是，如果这确是一件事实，其理由大半也会是由于：学院式的生活自然而然地吸引了这样一部分人，这些人以他們的特异个性来說是不会厌弃这么一种职业的，这种职业是即使在我們最文明的社会里，也是多少具有野心的人們所不屑一顾的。

五

可是，如果从这种情况〔輕率地〕作出这样的推論，以为那些天生具有純粹学者气质的人們(不管对他們本人是福是祸)，便因此而身

价十倍，高人一等，不妨来放纵他們的天才和癖好——那就大錯而特錯了。我們首先应該研究一下：社会上能否安全地放松他們，听任他們去研究他們脑子里可能想到的任何課題？我們不可能假定这样一种毫无方向的研究不会証明其为指导錯誤，而能恰当地保卫社会的利益和效用。甚至也不能认为这种办法，就所要研究的各种题材的固有价值和相对价值来說，一定会是公正的。因为，那些有学問的人往往不幸表现出有这么一种心理，即是說，他們的嗜好大半都是乖僻的，所以在他們眼里看来最为重要的东西，在别人眼里很容易认为是无足輕重的，因而，就以后的发展看来，就会变为毫无收获的。所以，給予有学問的人以絕对的研究自由，对促进学术的发展来說，也可能是一种很坏的办法，同时对社会是有害的。

在牛津大学，人們往往用相传关于本杰明·周伊特(Benjamin Jowett)跟罗宾孙·爱利斯(Robinson Ellis)两人之間的一段故事来作为〔上文所說〕这种可能性的例証。周伊特是著名的巴留(Balliol)学院院长，爱利斯是拉丁文专家。周伊特曾經是爱利斯的导师，他平时慣于向他这位学生定期地詢問：作为一个年輕的三一学院的研究員，閑下来的时节，在作些什么。有一次，爱利斯是这样回答的，說是正在研究五世紀时的已故拉丁历史学家恩密納斯·麻賽林納斯(Ammianus Marcellinus)本文的傍注的注解。周伊特說道：“爱利斯先生，我眞不懂：你为什么老是对于那頂不重要的作家的最不著名的方面感觉兴趣！”周伊特是一位天生的实用主义者，他老想給那学者跟实行家之間的鴻沟搭起桥来，并且鼓励各大学应該把培植人民的領袖人物作为它們的重要职責之一。这正和基督教会的盖斯福尔特教长(Dean Gaisford)一般无二，他也常常劝勉他的年輕人們要好好地培养撰写希腊文詩歌或拉丁文詩歌的本領，因为“那是一种优雅的才艺，而且也很可能借此把教会中高薪的职位弄到手。”

但是，这个场合他譴責爱利斯是否适当，以及他对于他俩共居的世界是否象后者了解得那样清楚，似乎还大有可疑。就因学院界中，他們往往喜爱孤芳自賞，并且把自己置于跟周围世界对立的地位。学

院界所重视和贊賞的那些特性，使得这些特性变为在那里有其用途的，往往跟别处对此的看法大相径庭。这里往往喜欢推崇别处所輕視的成就，并把那专攻无用的学問做点无聊的考証，远离严肃的实际生活的教授們提升到最高的地位。罗宾孙·爱利斯就是靠着終生献身于这种学問而博得学者的头銜，成为英国学院的院士之一，并且荣任牛津大学考勃尔学院拉丁文教授，而即以这个职位終其天年的。

对于如此的事业，究竟应該怎样看法，我不愿急于下判断，而愿讀者自己去决定：一种普通类型的学院制度究竟是代表献身于純粹理論，还是注重精明的实践！无論如何，对于学者身份的尊敬，往往容易助长这种学究气。在学院生活中，学究頗为划算，因为有許多别处认为毫无用处的事，这里却能找到有利的用途。所以，站在国家的立场上，应該主张：社会有必要限制这种学究气的滋长，并且，对于学院的活动加以某种社会控制，尽管在这上面是很难合乎中庸之道的。很可能在这个国家〔指美国——譯者〕，这种控制就未免稍微过份一点儿，而在欧洲则确实控制得太少了。

六

不管这点怎样，也不問我們对于学究給予怎样的評价，那有关純粹科学的因袭的理論还是給我們留下了一个重要的理論問題有待于解决。就是那“純粹”的科学家究竟怎样确定他們研究工作的方向問題？这时他将会发现：他自己被那千头万緒的理論問題所困扰〔而不知如何下手〕。其中有些是跟各种实践問題有关，而可以期望达到有价值的結果，有些则不然。有些似乎跟实践問題直接地发生关系，而另外一些则关系較为疏远。他既然为时間和种种資力上的条件所局限，当然不能同时追求所有这些綫索，而必須加以选擇。怎样选擇呢？在实用主义者来說，则他的答案是现成的。那就是：让他来选擇那些在他看来似乎是重要而可能收获最大的，而不要选那些就他自負的癖好来說是最合脾胃的，并承担这样选擇的后果。可是，如果根本不承认理論应該从属于实践的观点，显然就不会接受这个答案。因

此，那相信純粹理論是自滿自足的人們，有义务来提供另外的答案。除非提出了这样的答案，就有把握可以宣布：把理論跟实践置于对立的地位是根本錯誤的，理論是旣不应該、也不能够脫离实践的，即使在大学里也是如此！

七

的确，在大学里，学者們对于防止他們天性中的偏见应該采取最审愼的态度。他們应該努力的方向是：把学院生活放在整个儿生活中应該占有的适当地位，跟人类的其他活动保持和諧的关系，而千万不可根据任何理由来故意抬高和夸大学院生活的价值。

希望他們不要被那陈腐的辯解搞胡涂，而輕易离开以上这个崇高的努力。那个陈腐的辯解就是虛妄地指責我們的全部論証程序是陷于錯誤了，是由起源問題滑到确实性問題上去了，而即使理論是发源于实践，现在它也已成长起来而从那老一辈的学科中把它自己解放出来了。因为，說一件事物的起源可以一劳永逸地断然决定它的終身价值，并且絕对地和永远地保証它不会受到任何机会和变故（属于我們这种有死的动物的）的影响，那固然是錯誤的；但說它能够由它从之产生的一切条件里把它自己解放出来，并且否定了它的全部过去，那也同样是錯誤的。因为任何事物，所以成其为现在的样子，那是完全由它所經历的发展〔过程〕而来的。这并不是責备它依旧是老样子；因为总会有很多創新，虽然創新的程度还是不可預料的；但是事实上历史情况确乎有所創新，那也总得把它詳細表现出来。而且永远必須記住：所发生的一切变化和发展，都是依照那滲透一切生物自然界的生物学规律而产生的。因此，說理論应該背叛实践而宣布独立，那是断然不可能的。即使它眞要这样作，也将由于自然淘汰的作用，仍然被征服或归于淘汰。①

① 这种淘汰作用，或迟或早总要发生，尽管一个在其他方面强健而有生活能力的社会，如果它执意要蔑視生物学规律的話，这种淘汰作用的过程須要經过一个相当长久的期間才能完成。

假如簡单地倚仗理論和实践之間的文字上的对立，而竟然提出这样一种不自然的挑战，那就更是毫无根据。自从亚里士多德为純粹理論的概念辯护的企图宣告失敗之后，后起的辯护者从来也沒有严肃地确定过理論跟实践的关系，至于能在自然淘汰的理論的启发之下而重新来确定这种关系的，那就更无其人了。① 他們既沒有研究純粹科学跟应用科学之間的关系，也沒有研究"純粹"科学上的利益跟心理学上其他利益之間的关系。他們是簡单地把純粹科学的社会地位，以及社会对于純粹科学的利用、領导和管理等等一切問題，一概置之不問了。

他們尤其沒有作过任何企图，要来克服理論和实践之間这种恼人的二元論，而上升到对于人性的一种統一的观点。在字面上常常也断言哲学的目标是在于进行統一：如果我們真是热衷于这一目标，那么理論与实践的对立，豈不正是我們应該努力去克服的那些首要的二元論之一嗎？

八

作为这篇讲演的收场白，我不禁要引用一段故事来充作"理論在实践里有何意义"这个問題底一个絕妙的例証。应該感謝我的朋友马逊(J. W. T. Mason)，这故事是他从中国的哲学大家、北京大学教授胡适② 那里得到的。据說，大約两千年前，有一位善于沉思的中国圣賢，在編輯古代經典的过程中插入了一句名言——知易行难。这位圣賢由于这句名言而受到尊敬，以致两千年来，在中国如在欧洲一样，人們都严格地相信：那比較容易的一面也就是比較尊貴、比較高尙的一面。

---

① 因此，据我所知，沒有哪个理智主义者試图探索过真理跟生存价值之間的复杂关系。参閱《信仰問題》，第十二章。

② 他还給毕尔德博士(Dr. C. A. Beard)所編的《人类往何处去？》一书写过一篇出色的关于东西文化的文章。

后来又出了一位孙逸仙，他的看法和这相反，他說："知难行易"，并且随而兴高采烈地把中国投入革命的风暴中。大約又經过了一个世代的混乱，哲学家們的心灵上又反映出这句格言也不怎么行得通，它的眞实性也可以遭到人們的怀疑。当孙逸仙的这句名言已然成为統治中国的国民党政权的一句口头禅时，胡适，以实用主义者的立场，大胆地修改了这句話，他說："知难行亦不易"。因此，他以不忠于共和国締造者的罪名，而遭到反革命的嫌疑，几乎丢掉了他的职位，而不得不設法逃出南京政府的懲罰。可是，据马逊先生的确实保証，說他目前还是平安无事，而这也許是因为滿洲的淪陷使得国民党不得不实行更大的自由和寬容政策的緣故。

这个富有教訓意义的故事，足以表白：单純地凭着抽象的表面价值来評价"純粹理論性"的格言，而不顾它們跟它們在其中发生作用的人事关系，那是多么輕率的举动。这其实是全部历史遺留下的宝貴教訓。那声名狼藉的神学的爭論，实际上并不是关于彼此冲突的公式的細节之間的糾紛，而"只有一位眞主，穆罕默德就是他的使徒"，事实上也决不是就其形式来看那样的一个理論命题。所以我們必須記牢：哲学命题跟科学命题并沒有什么区别。在一个关于进化論的命题里，暗地里参照着丰富的事实和許多的解释，正如同在一个关于"原子"的命题里，参照着大量的实驗观察的例子，和各种仪表示数一样——这些东西，就連那最敏銳的"沉思者"，不离开他的椅子也是观察不到的。同样，在彼此冲突的形而上学之間存在的分歧永远不会只是理論性的分歧，而都是扎根于撰著者的五光十色的气质和特异性之中，而这些撰著者莫不有其不同的生活方法。所以說，在打算使学生們"理解"这些理論以前，首先把有关这些事实的若干暗示給予他們不是很好的嗎？

九

就我自己来說，我总觉得我有正当理由来下这样的結論：即理論跟实践的整个对立是徹头徹尾的虛妄和足以引人誤入歧途的。說会

有一种完全跟实践不发生关系的"純粹理論"，那是錯誤的。即使理論竟会"純粹"到完全不可能应用，并且因此而变为毫无意义，① 那至少也还会有一种实际的效果，即使得把它当作游戏而借以自娱的那个心灵完全脱离现实。因为，即使有那么一个頂糊涂和不可教育的理論家，如果他眞是根据相反于經驗的理論而行动的話，迟早会把他自己陷于消灭的境地。此外，說一項理論的实践影响，对于这个理論之自称为"眞理"的主张不发生作用，那是錯誤的。象方才所說的那个极端场合，理論会由于它的主张者的消灭而化为乌有。但是，十足不可教育的人究竟还是极少数的，所以，如果某項理論的实际效果很坏，就会逐漸被人放弃；反之，如果显然成功，就会有更多的信者。所以，說某項理論的"是否能行"，跟它的自称为眞理的主张完全无干，那也是錯誤的。在正常情况下，实践总是对于理論有很大很重要的影响。誠然，在知識发展的传統历史上，实践所具有的检驗、証实和发展理論的功用往往被人忽略，或者完全不过問。可是，这样的历史大概都是虛构的，而且甚至构造得不怎么高明。我眞誠地希望有那么一天这种历史会为更加可靠的历史所代替，而你們之中的若干人，到那时还会活着而亲眼看到：年輕的一代将会认識到：知和行、理論和实践之間并无自然的对立，而且人类的一切活动既能够也应該互相合作以达到人类生活的继續改进和丰富多彩。

① 即如形式邏輯上的許多例子，以及康德所說的伦理学上的絕对命令。

眞理的苦恼①*

对于一个健康的人类心灵来說，哲学并不是什么生成就足以发生兴趣的题材。它是崇高、复杂、艰深、玄妙、沉悶和尊严得都有点儿过份了；对于人类的生活和行动照顾得太少了。把它看作一门科学吧，它不能鼓舞人們的信心，就因为它沒有展示出来有权威的一致意见，也沒有无可争辯的眞理的陣容。把它看作一种理智的游戏吧，它又不是那么逗人开心的，因为看来好象所有参加这个游戏的人都在继續不断地創造新规則，可又沒有一个人能够稍微耐性地遵守任何规則，哪怕是一会儿。于是研究人类社会以及它的一切怪现状的人們就习惯成自然地把哲学家看成一种善良的畸形人物，幸亏他是十足地孤僻幽隐，不为人們所理解，也就闖不出什么祸事来；而一般的世人对于哲学家所說和所想的任何什么（不管是关于哲学本身的也好，还是关于其他哲学家的也好）也就滿足于不聞不問了。

可是到了今天，这种漠不关心的局面却遭到危机了。世人已經朦朧地察觉出他們的哲学界的角落里出现了一种非常的騷动情形；哲学博士們的意见分歧到了空前激烈的程度，就連那性情暴躁的詩人圈子里所常常发生的最尖銳的爭論，比起这些圣人們的爭吵来，还显得是深深的"哲学般的心平气和"——一句話，一定鬧出什么事情

① 轉載自《阿尔巴尼評論》，1908年3月号。原文系答复罗素先生（现在是伯爵）所撰評論詹姆士《实用主义》一书的文章。罗素勛爵现在对于实用主义已有比較贊同的看法，承认实用主义能給科学眞理以一个正确的說明。参考《怀疑論集》第五章，和《人类往何处去？》（1928）一书中他的另一論文。

* 根据原书第三部分，第十四章，第182—193页翻譯。

来了。不，还不仅此，有些哲学家竟然实际地脱离了他們的幽隐曖昧，而变为文笔流畅，或几乎明白易懂了，似乎他們是想方設法地要打动更广大的社会大众。而另外的一方，則狂暴地試图說明：为什么这些不名誉的叛徒們是在胡說八道，不值一听。总而言之，一股凶猛的思想混乱的洪流威胁着要袭击那陷于悶葫芦里的社会大众。

目前，那可怜的社会大众还很难得到机会来明白看出这整个的騷动局面的根源到底何在，或者也无法了解为什么一定要叫他們对于这种情形发生兴趣。而在这种情节更加变得剧烈以前，我們試来作个初步說明也許有好处吧。

眞实情况是这样的：全部爭吵的来源是由于少数哲学家发现了：人生跟人生的种种問題（亦即那粗糙的日常生活以及它所引起的实际問題），从根底上說来，也就是那最精炼的"哲学"的主要問題——而这是出乎他們同行的意料之外，并且使得他們惊奇的。在这种伟大（尽管是迟了一些的）发现的最初欢呼声中，他們就进而展开了一种人本主义哲学，而这种哲学，在特征和目的上，都跟原来"哲学"这个术語經常結合在一起的种种性质完全相反。它是率直的、易解的、有趣的、明白的、非独断的、而且一点也不傲慢。它热爱人間生活，殷切期待自己成为实践的、有用的。它又是那么民主而寛容的，它让每个人都有其自己的眞理而成为自己經驗的評判者；并且給予他們以关于創造社会眞理或客观[1] 眞理的表决权，以便在这个极端必要却是困难的文化交流的伟业上取得一致的意见。結果自然是：那古老而专制的**眞理**（更好地，而更敬重地应叫"事实"）——亦即自詡为天神和命运神的后裔，并且妄想施加絕对統治于任何因它的尊严的莅临而蒙受荣宠的臣民的那个**眞理**——陷于絕望的困境之中，遭到了被一位年輕的敌手（一个新的**眞理**）取而代之的威胁。而这位年輕的敌手虽是渾沌和普罗米修斯[2] 的后裔，却有着迷人的誘惑力，它情愿跟人

---

① 这是一个含糊得令人可怕的詞儿！

② Prometheus：希腊神話中半神半人之神，曾盜天火，授其用法于世人，因此获罪，被宙斯縛于高加索山上，日命一鷹来啄食其肠脏以苦之。——譯者

类作伴侣、充仆役，并且情愿和那寿命无常的人类共甘苦、共荣枯。这位“新来者”，既不夸耀自己的絕对无誤，也不对那誠惶誠恐的臣民施加任何冷酷的压制和役使，而只一心要帮助别人并給予别人以快乐：他的謙虛的抱負不是强迫和压制，而是仅仅提出一套方便的规則，借助于这套規則即能使每个人的精神得救，并且在不干涉别人的同等自由的条件下，听其尽兴地玩弄他們自己认为値得玩弄的理智游戏。

不难理解：这种庶民眞理(Truth en canaille)一經露面会在那鎮靜的哲学家們中間引起如何的反感，并认为咄咄怪事；对于他們来說，这个跟他們认为値得尊重和称得起哲学味的东西正正相反的“眞理”，該是多么无法无天；这个胆敢褻瀆他們所最服膺的种种奥义的家伙，該是多么令人絕望。于是，在他們維护这种奥义的热狂之中，把其他一切利益都抹煞了。沒有人肯停下来想一想：这个对于**眞理**的新看法是否足以提供确定的补偿来抵消那想象上的丧失尊严？并且如果世人都能彻底相信眞理是可貴的、有用的、是可爱的而不是可怕的，那么，这是否大大地有利于哲学跟哲学的信徒，同时也有利于社会？經过一瞬間茫然若失的惊奇之后，他們挺身向着这班傲慢的家伙們猛烈开火——这些家伙們竟敢扰乱他們的神圣的书斋，把它弄得乱七八糟，并胆敢駁斥他們——可是这个攻击，尽管是慷慨激昂的，却是极少启发的。

說起来也奇怪，这班革新者竟不情愿承认潰敗，而还在继續地反唇相譏，并且展示出其他的生活上的标誌。他們甚至宣称：哲学家們提出来的全部反駁是彻底失敗了，就因为他們对于所攻击的学說完全不了解，以致駁斥的各点几乎全是不关痛痒的。尤其奇怪的是他們发现了：这些誤解完全扎根于这个新观念的最基本的和最单純的方面。正是他們的单純却似乎成为最重大的障碍，弄得不合对方口味，并且成为对方的脾胃所难以消化的，——因为对方一向是靠着更复杂的食物来吸取营养的。于是，那外行的聪明人所最容易吸收的东西，却正是专门哲学家所最难接受的。

为了举例說明这个奇怪的局面，让我从所有这些批評当中，选取一篇迄今为止最为心平气和和写得最漂亮的論文来加以評論——我是指的罗素先生所著批評詹姆士的《实用主义》的那篇令人可爱的論文。罗素先生确曾仔細地讀过了原书，并且对于他所认識的实用主义的眞理概念提出了富有天才的反对意见。尽管如此，他却完全沒有抓住他准备駁斥的那个概念的主要之点，而且完全誤解了这个爭論的邏輯情势。因为他对于引起这个新看法的传統看法的严重困难，以及目前就能克服这些困难的情形，竟显得盲然无知，令人惊奇。可是这些困难本身是那样的明了，那样的簡单，为什么竟会有人还掌握不了它，那是令人难以理解的。让我們来考虑一下下面几个例子：

(1) 每一个提出任何断言的人，总是希望别人相信这个断言；每一个听取这个断言的人也都知道对方期待他相信这个断言。因此，每一个人都知道：断言一般是自称为眞理的；每一个人也都明了：并非所有这些断言都是眞的。而且，不管断言者理会不理会，在所有这些断言之中，每每是假多于眞的。因此，对于每个人来說，都有一个明白摆在那里的問題：即是对于这些都自称眞理的断言，我們究竟怎样来分辨那"实在的"眞和假？或者(2)换句話說，什么是謬誤的特性？

(3) 解答这些問題的困难暗示着：尽管有那么多的哲学家，花了几百年的光阴，挖空心思地来說明这些問題，但是那传統的**眞理**概念还是沒有达到它应有的那种清彻的程度。**眞理**暴露出一种丑恶的表里不一的局面，否则也許是它过于随便地向那**謬誤**垂靑，因为到处都是眞理和謬誤混杂在一起，在表面上，二者是永远也分拆不开的。那么，难道我們就完全不信賴**眞理**？还是滿足于虛妄的**眞理**，——而那仅仅是一种形式上或邏輯上的事情，并不足以担保不被**謬誤**魚目混珠？无論如何，我們不得不严肃地追問：所說"某一断言是眞的"，究竟意味着什么？并且要求給予眞理一个解释，以便替**眞理**跟**謬誤**划一条清楚的界限。

这里确实有着这么三个簡单而又基本的問題，沒有哪一位哲学

家，如果不能給予一个解答还能保持得住他們自己的尊严。人們也許会这样想：任何一家哲学只要配得上它自己的身份，并且值得公众予以重視的話，早已应該把这些問題解决了。可是，尽管这几个問題已經提出了两千年之久，并且已經爭辯得筋疲力尽，却还沒有得到一个甚至表面上站得住的解答。对于哲学来說，这該是一个多么大的耻辱啊？还有比这个更能証实街头老百姓对于哲学所抱的意见的嗎？直到几年以前，这局面似乎是十分令人絕望的：大多数哲学家都已滿足于把这些問題束之高閣，因为他們明知这是无法解答的。他們对于这种情况已經是习慣成自然了，以至于当我們揭露出这件丑事时，他們竟然想象地认为我們是在恶意地蓄謀破坏一个古老的、年高德劭的、并且可宝貴的**眞理**概念！

实际上并沒有什么可以供人破坏的**眞理**概念。一个理智主义的**眞理**概念，而不为明显的自身不一貫所糾缠的，从来就沒有过。即使是在目前这个爭辯的过程中，也沒有产生出来这样一个概念。人本主义对于那些无用的古董的批判，从来也沒有得到过一个令人滿意的回答，即是說：能够解釋以下問題的答案：什么叫作一个"眞实的"断言？或如何分辨"眞理"跟"謬誤"？我們只听到說：**眞理**就是**眞理**，**眞理**是不許竄改的。"**眞理**"就是我們批評者的看法，而"**謬誤**"是我們的看法。尽管我們不断地提出詰难：問他們究竟用什么来代替我們对于这些关鍵問題的解答，他們却是毫无反应。

当然，我們情愿承认：我們的解答也可能竟是錯誤的。我們并不主张我們的看法是决不会錯的：因为如果主张任何眞理是永远不能加以矫正的，即使能够再有一个比它更好的話，——这是跟我們的理論不一致的。① 不过，在沒有更好的以前，我們却有权来主张它是眞的。而且我們旣主张建設，也主张批判，并且相信建設性的答案是必要的。不过，迄至目前为止，我們的答案还是仅有的唯一答案，并且沒

① 因此，当罗素先生断定：我們是独断地排除了实用主义可能是錯誤的这个假設时，那他是錯了。

有任何批評曾經触及它的毫毛。

我們扼要地这样回答：

(1) 既然"謬誤"跟"眞理"双方都主张自己是眞的，同时也似乎是眞的，并且不能从外貌上来加以分辨，这一事实也就說明：实在的眞理并非任何断言本身上所固有的什么，而必須是来自这个断言的两端之外的一些什么，是断言既已作成之后，跟它相伴随的、或者作用于它的什么。因此，它是或此或彼地决定于这个断言的种种后果。或者，說得更明确些，决定于它的价值。当一个断言引致种种有价值的后果，那它就是"好"的，就是站得住的；那它就是具有确实根据的，就是强有力的，就是"有效的"。于是，那原来自作主张的眞理也就被"批准"了，或"証实"了。当人們深思熟虑地认为：这是"眞的"，他們所說的也就是以上这个意思，而且总归是这个意思。

(2) 反之，当某項断言导致与此相反的后果(而这是常常会碰到的)，那它就被判定为坏的，无价值的，謬誤的；而原来认为它所应得的价值也就被剝夺了。因此，所謂**謬誤**的本质也就是：代替了我們所希望的，竟得到这样一个无价值的断言，——这是一个认識目的上的失敗，或說：一个认知意图上的失敗。

(3) 所以，从根本上、原則上說，依据眞理发生法則本身来看，**眞理**总归是一件好事。眞理是一項意图的达到满足，是对于一件宝貴的目的的有价值的手段。就其本身来說，眞理总是好的：而所謂"无用的眞理"，或者根本就不是眞理，或者是由于不能适应实际的紧急变故因而暂时去职或失效的眞理，同时也就沒有被喚起作积极的服务。而一个"不愉快的"眞理乃是：它过去由于满足了某項目的而成为眞理的，但现在則成为对于满足其他目的的一个障碍，而这个目的在这时又似乎是不能消除的。不过，一个眞理如果沒有在如此这般的証实过程中(亦即上下左右的联系中)显示出来它自己的好处或用处，那它根本就不可能达到它现有的地位，也就是說，不能成其为眞理，或者得到人們的承认。因此，当某項断言被判定"实在是眞的"，那它的用处問題应該早已就得到解决了。我們得說，这正是人們所說

相信某項已經被"証实"了的眞理的涵意所在。

现在，罗素先生，跟我們的其他批評家的共同之处就是：他把这个极现实、极迫切的需要(即指要认識清楚自以为眞的东西究竟是否实在是眞的)彻头彻尾地置之不睬了。可是，当他也首肯：实用主义的眞理概念乃是"适用于种种疑难情况的概念"时(原书398页)，这又似乎远远超过了他自己所猜想到的而向我們的一切要求让步了。正因为所有供我們认眞探索的情况，总归是疑难的：眞理必須时常准备着应付那疑难的挑战，而以它本身的价值来保卫它自己的生存。正如尼米的牧师(Priest of Nemi)那样，他享有目前职位的条件是：当他还是健壮的，足以胜过向他爭夺职位的一切敌手时，而且只有当他能够保持这个条件时，他才能保住他的职位。因此，所說一切情况是疑难的，其意思不过是：它們只有依賴实用主义的眞理概念才能成为可以解释的。

在别处，罗素先生总是把眞理看作給与的，看作絕对确实的，对此不可能有任何怀疑的。至于那被一些人所接受、所相信，而同时又被另外一些人所排斥，所怀疑和尙在爭論中的眞理（自称眞理的主张)，展延成为广大的和无限等級的价值次序，从那被普遍发觉作为"謬誤"的到那"公认为""眞理"的，則他完全不予考虑。他把他对于那崇高的眞理的敬爱，慷慨地給予了那貴族的少数，——亦即那第一流的，无可爭辯而业已赢得了那永久声名的眞理，至于那不稳定的和尙在掙扎中的平凡的大群眞理，則就不加理睬。

但就連那最得宠的少数，他还是誤解了它們的性质。它們絕非如他的高論所要求的那样。甚至可以怀疑它們是否存在，亦即是否有那在任何环境之下也属无可怀疑的现存眞理。如果实际上并无这种眞理，而又偏偏要替他們說話，那簡直是徒然为怀疑論者造成借口罢了。即使退一步承认确有这种为任何清楚头脑所无可怀疑的諸多眞理，难道它們就定然不可能联系其余而加以考察了嗎？难道它們就不是同一双父母之所生而又为同一目标服务的嗎？难道它們不也是經过了一个長远的証实程序才达到它們目前的确定地位和声望

的，并且据此来証明和担保它們的价值的嗎？

对于罗素先生有关"事实"的論点，我們的答复也是与此类似的。[1] 有关"事实"的老概念，跟有关"眞理"的老概念同时垮台了。世界上并沒有这样的"事实"，象他的"眞理"要求以之为根据和与之相参照的。"实在的事实"，正如同"实在的眞理"一样，是有待于在探索的进程之中加以制造的，它絕非作为上帝的礼物而送給那有死的人类的。为了辨认那自称为"实在"的东西是否眞正的"实在"，为了在那最广义的实在之中分辨出实在的跟非实在的各种各样的层次，是需要很多的批判的智慧的。假如不是哲学家們把"事实"和"实在"这些名辞包括在許多恼人的含糊观念之中，那么，我們借以建立这种区别的程序还是很明显的。假如罗素先生不是一再坚持要从这种已經确証的——亦即已从一切可疑的自称实在者之中挑选出来的——"实在的事实"出发，那么，他就不会看不出这一点。那时，他也就会承认：为感官所认知的"事实"并非眞理的最后检驗；亲眼得见并不总是可以信賴的，也絕非不需要进一步加以証明的，而其唯一簡单的理由就是：感觉并不能辨别"幻觉"和"实在"。他也就会承认：一旦我們离开了那不値价的感官，所有的給予了我們的东西沒有一件是确实可靠的了，——因为在那感官中，即使是混乱的初步印象也可能称为"事实"；亦即一种感觉，在其中，"实在"的跟"不实在"的同样是"事实"，或者說："事实"是同样地可眞可假的。如果我們把"事实"在这样广闊的意味上来理解，那么，就絕对无补于我們来辨别实在的事实了。因为我們必須仔細分辨那"实在的事实"跟那"危险的貌似"，正如同我們不得不費尽心机来辨别那"实在的眞理"跟"錯誤的"自称眞理的主张一样。所以，在任何科学的重大意味上，不經过一个批判审察、选擇和排除的过程，就不可能达到"眞理"和"事实"。——正是以上这个过程使它們双方一起演化出来并且加以确定的。[2]

---

① 参閱本书(原书)第403—404页，及第410页。

② 与本书(原书)第403页对照。

所以，要想以怀疑是否任何眞理都能同时表明其为"好"的为理由而駁难人本主义者把眞理的概念跟"相信是好的"联系在一起的道理，那是絕不相干的。因为这种怀疑的看法假定了：它尽管已被确証为眞理，但它的好处却仍正在制造之中。可是，或者是它的好处問題，方其尙在确立眞理的过程之中即已解决了，或者如果对此还有怀疑的話，则它是否已被确立为眞理也就还成問題——二者必居其一。我們决不要忘記：正是因为先已說明了这个"眞理"对于达到某种目的是"好"的，然后才得以表明其为"眞理"；假如在对它的检驗之中，表明了对于达到我們的种种目的，它仅只有較低劣的好处，那么，从而也就必定損伤了它得以成为眞理的根据；那我們就得用一种裁判的方式来表明：它仅仅是一种方法論上的眞理，或者是一个虛构，或者竟然是一个徹头徹尾的謊言。于是，这里就表现出来："一种'先天的'理由說明了为什么眞理和效用应該永远結伴同行"——而罗素先生却还要責备我們忽略了这个义务，那是頗为奇怪的。

这也就变得清楚了：人本主义的学說尽管是极其质朴的，但却具有高度的批判精神。它不容許哲学家們毫无批判地来假定那"眞理"和"事实"的概念。它反对他們自以为有权来主张他們所确认的任何眞理跟任何事实。它指出来：他們必須說明这些"眞理"或"事实"是怎么来的，是怎样能被认識的。它宣布以下这样一个〔对于实用主义的〕批評是几乎完全不适用，或完全沒有意义的，——即是說："依照实用主义对于'眞理'这詞的定义，我們得以发见这样一种情形：即尽管某甲是不存在的，但我对于某甲存在的信念还可能是'眞'的。"理由是：(1)除非某甲存在这个先在的主张已經証实的話，那么，关于某甲存在的信念就不可能是眞的。并且(2)而这个証实程序必定会使：某甲竟然不存在的可能性成为毫无意义，或者是难以相信的。某甲的存在一旦証实之后，那么，除非有了新的相反的証据，它是可以对抗一切的。所以，在这种情形之下，再来主张"某甲不存在"便是一种蛮横的独断主义的无从証实的断言了。仅仅为了弥补一种失敗的认識論上的罅隙就来假設种种不可认知的实在，那是必然显得毫无

批判精神和站不住脚的。

差不多同样的回答也可以用来反駁罗素先生那个有趣的比喻：他把眞理比作一个图书館，图书館的书目是根据有用性而編成的；他由此推論說："图书館里有的书还沒有編入书目，而編入书目的书有的已經不在书庫，"并且作出結論說：有用性最多只能算作眞理的标准，而并非眞理的意义。但事实是很清楚的：从管理得这样松弛的图书館的概念中，决不可能得出关于眞理的十分精确的概念。为了使得任何图书館值得用来跟人本主义的眞理概念相比較，必須严格执行两种规则，这样就能完全克服以上的困难。第一，必須是已經編入书目的书才准入庫；第二，必須徹底执行經常的检查，遺失的书一概不准在书目上存留。这样一来，书目內容跟书庫实有的书籍之間，便再也不会发生不符的情况了。也只有如此，然后罗素先生的比喻才可以近似于有用和眞理之間的必須保持的那种密切关系。被断定的标准跟意义之間存在着一种交互关系。因为，不仅是沒有眞理則有用性永远不会出现①，而且沒有"有用"这个先决条件則眞理也就根本不会发生(除了在"无可爭辯的主张"的意义上)——这二者是彼此密切結合难以分解的。这样一来，罗素先生的比喻容易引起誤解的所在也就明白了。只要我們体会到：除非通过用处，并且借助于它的价值，任何东西也不能够取得眞理的地位，那末，我們就不难明了：一个图书館和它的书目永远得是物理上截然有别的两件东西，絕不能够象人本主义的眞理概念跟用处那样地融合在一起。

在这之后，就不必再来仔細討論：由于罗素先生的根本誤解相因而生的种种反对意见了，——这些反对意见与其說是以我們的学說为对象，毋宁說是以任何认識理論所必得处理的問題为对象。例如，很容易看得出来：如果我們不把好处看作将来的，而是根本上看作体现在关于眞理的断言本身之中的一种历史事实，那末，关于如何辨认

---

① 严格地說，这不是**我們的**断言。我們对于謊言跟方法論上的虛构等等特殊情况也給予了适当的承认。

一种眞的信念的种种后果有无好处的困难問題，——这是罗素先生在它上面說过許多話的——便不难迎刃而解了。

但是，我还愿意提醒讀者来注意一下：罗素先生的文章中幸亏有了一个前后不一貫的处所：据我看来，似乎正是这一点几乎使他找到了走出迷宫之路。在原书第408页上，他告訴我們說："明白总还是我們的种种信念最后的源泉；因为所謂証实或推論者总不外乎是跟一个(或者更多的)明白的命題搭上关系的意思。"但是，很显然地，罗素先生这里所說的"明白"并不意味着自明，因为那是关于眞理的一个古老的并且是名誉扫地的检驗标准，业經长期的經驗証明它是十分虛妄的。它似乎毋宁意味着：直接經驗的直接性，——而这正是一切推理的試金石之一，并且它本身就包括在推理的每一步驟之中。如果是这样的話，罗素先生正是在这里倡道一个任何人本主义者所不会爭論的眞理学說。可是，不幸的是这种直接性为一切的經驗內容所同样展示出来的，不管是"眞"也罢，"假"也罢，"实在"也罢，"非实在"也罢。于是为了分辨它們，直接性还是不足以信賴的。罗素先生在紧接着的下一句話里承认了这点。他說："即使是就明白的命題来說，这样的証实程序也还是必要的，因为經过检驗的結果，似乎即使两个明白的命題也还可能是不一致的，而因此'明白'也不是眞理的充分保証。"所以，他就建議：要"选擇"那些似乎"包含最多証据"的命題組，从而大概就要拒絕和这相反的任何命題，把它們作为都是假的。但如果一件"事实"的"明白"还不足以保証它是眞理，而且还可能把它自己依附于假的系統，那么，所謂"明白"就根本不足以作为区别眞理于謬誤的标准了。于是，罗素先生不能据此而分辨眞和假，还不是依然如故嗎？他胸中所珍視的事实不是都有化为虛妄的危险嗎？他反对人本主义的全部主张不是完全垮台了嗎？一句話，他用一种靠不住的标准来检驗一种"絕对"的眞理，——这种奇特的結合不正是理智上的錯配的一个极坏的恶例嗎？

不过所有这些也許仅仅足以說明：罗素先生用为他的文章的开场白的关于他开始閱讀詹姆士著作时他觉得批評家們可能遇到的命

运的那个富有幽默感的描写究竟包括多少眞理。他說："那是用一种迂回曲折的、渐进的、觉察不出的方法进入的；就如同洗澡时把热水一点一滴地逐渐放入，以致于你觉察不出什么时候才是烫得你受不了而不得不惊喊一声的时刻。"当罗素先生洗澡的时候，他是不会惊喊的。因为纵使他可能觉察出：他已經进入到温度高于他恰好喜欢的热水中，但用热水洗澡还是显然于他有好处的，而且水的温度也絕沒有热到把他烫伤的程度，而是刚好热到足以把他的理智主义的偏见的最后一点点泥垢洗干淨的程度。

实用主义、人本主义和宗教[①][*]

对于这个题目当中的三大题材，我觉得我只能胜任議論其中的两个。我能够議論实用主义跟人本主义，因为我把其中之一作为我自己的哲学，而对于另外一个的形成，我也插过一手。对于宗教，我不敢假装有說話的任何权威；但宗教这个题目却是不管什么乱七八糟的人也能够設法对它感到兴趣的，只要他們是眞誠的話。

一

給实用主义下定义比給任何东西下定义都要容易，但也很少有其他事情比这更无用的。因为經驗显示出来：批評家們的胸襟中是那样地塡滿了偏见，仅仅有点儿实用主义的嫌疑就会把他們的情緒激得极端动蕩以致于听不进别人所說的任何話語。即使是生花妙笔也不能够使他們理解。我猜測你們是沒有偏见的，不过如果你們过去沒有研究过这个题目的話，你們就很可能无法体会：象这样一个极其簡单的定义竟会包括那样广闊的范围。实用主义的正式的定义即：任何断言的眞实性决定于它的种种后果——看起来这定义是足够天眞的。它似乎多少有点儿含糊，人們希望要知道所謂后果究竟何意，如此而已。不过你們也許很难想到它的眞正意义乃是：一切知識都是經驗的，任何形式邏輯是根本不想要或者不能够来处置实在的眞理的。[②] 为了显明此中意义，我必得更深一层地进入各种专门問題并

① 根据斯克瑞普斯学院讲义(1929 年版)重印。

* 根据原书第三部分，第二十三章，第 306—319 页翻譯。

② 詳见本人所著《形式邏輯》。

且向你們表明：形式邏輯是怎样地到处蜕变为无意义的胡扯，因为它是无批判地对待"眞理"問題，而这是意味着：它沒有把謬誤排除于眞理之外。犯这个錯誤的理由，簡单地說，还是这样的：作为一个当然問題或者是形式問題，每一个断言都是在口头上主张它本身是眞的，至于实在地說，究竟是眞还是假，那它是不問的。因而，假如你把你追求眞理的意图限于这种形式上的主张，而不去探索一下究竟是什么使得你的断言成为实在的，那你只能获得一种形式上的眞理，其中的"眞"包含着"假"。实用主义所以坚持：一个断言是否实在的眞决定于它的种种后果，而不仅仅决定于它的形式，就是为了坚决反对这种自我破坏的程序。当然，所有这些都需要稍許的反思，而你起初也許看不透这一点。廿五岁左右的哲学家們极少能看透这一点的，而哲学界大多数的前輩权威人士也是直到寿終正寢时还沒有看清楚这点，正如同生物学界的大多数伟大权威人士到死还是坚决反对达尔文主义而始終沒有看清它的要点一样。

可是，你們或許会理解这种連根带枝地全部否定形式邏輯的主张乃是人类思想史上一桩革命的伟业。它意味着要把那浓厚的幻想的云雾驅散，这种云雾籠罩了人类的理智达几千年之久，封鎖了认識进步的途径，并把无可告訴的痛苦强加于它的牺牲者身上。在形式邏輯的整个儿統治时期，不仅表明了它不能改进人类思維的程序，甚至也表明了它无力理解人类在日常生活中跟科学中是怎样推理的。无怪乎邏輯学家們作为一个集团，其推理方法并不优越于其他人，而邏輯学的研究也毫无能力来减少世界上拙劣的推理。邏輯学仅仅成为养成学究的驕傲的泉源，跟造成教育上折磨人的工具。至于哲学家們对于科学推理所以抱这种冷淡的态度，我认为应該大部归因于：他們从来就不敢設法摆脫这个梦魔的糾纏。簡单一句話，就我所知：比形式邏輯篡夺具体的思維研究造成了更大的損害的只有一件事，那就是关于眞理的一种謬誤的理論，它把不容异說作为一种义务，而反把宽容看作一种卑鄙的怯懦行为。

二

人本主义决意要加以驅除的就是这第二种妖魔。① 我們不妨給人本主义下这样的定义：人本主义就是对于下面这个见解的系統一貫和有方法条理的发揮：每一种思想都是一种个人的行为，作这个行为的是某个思想者，而对于这个行为是可以要让他負責的。这个见解以下面这个无可否认的事实作为根据：除非通过某个人的心灵的职能，并把它自己托于某一思想者的整个儿的人格，而且至少得似乎是滿足了某种目的，那末，任何思想的出现于这个世界乃是心理学上的一件不可能的事。为什么你会推測某一个人到底說了某些什么話？因为在当时，他判断这是好的。因为，对他来說，这似乎要比他所能說的別的什么更好些。所以，若不是他，则那个眞理便会仍然沒有被設想，或者沒有被說出。这是一个人在他自己所处的情境里的一种个人的反应。因而，照此推論，一切的眞理追求都是属于个人的〔行为〕。那末，难道眞理的发现不也得是这样的嗎，要是我們发现它是这样的話？

既然眞理必定都是个人的，那末，实在地說，我們便不可能把它非人化，而假如某一种哲学或者一种科学公然主张要把它非人化，那必定是：或者它是以抽象的方式表现着某种实在具有人性側面的其

① 在这里，人本主义这个詞純粹用以指认識論上的意义。我于1902年开始采用这个詞（哲学界很少先例），用以指示以下这种看法：即側重人跟人类的事业在认識論上的中心地位，因而这种看法既和自然主义相反（自然主义完全不承认人类的活动），也和絕对主义相反（絕对主义用大全吞沒并且消灭了人的活动）。因此，这看法可以用来描述普罗塔哥拉斯的那个伟大的原理，即："人是万事万物的尺度"，所謂万事万物即指一切和人有关系的事物，以及一切为人的眼界所及的范围以內的事物而言。可是，之后在美国往往把这个詞用来牽涉到宗教方面。那是用以描述唯一神教会（Unitarian Church）以內的一种意见的傾向的，——唯一神教会側重宗教和人的关系，而极少或全不提及上帝。这样一来，就把人本主义弄得跟有神論和絕对主义相反了。但是这种发展已經全然和我自己的思想不相干，这是讀者可能領会得到的。

他眞理，或者是毫无意义。在一切实在的认識过程中，个人的誤差总是要发生作用的。对于这个事实，你可能欢迎，也可能討厌；但你絕不能否认它，除非你是打算把你自己作为一个个人偏见的惊人的榜样而显示出来。可那时你已經在暗地里正好証明了你所要駁倒的論点。

关于一切断言必然具有个人背景的这样一个发现，不仅意味着要把邏輯加以彻底改革，而且意味着任何形式的邏輯的肆虐和不容异說都得告一結束。过去的任何种类的任何固执者，在任何問題的任何方面都总是有所主张而又无法証实的那种絕对眞理的幻影，如今在新时代的光輝之下已然冰消瓦解了。随着它的冰消瓦解，那种它为之提供理論根据的暴政也就不得不逐漸消逝了。代之而起的，我們必須学习尊重人性的眞理，那是相应于各种人性思想者的各种人格的。对于絕对性(absoluteness)的主张业已一去而不复返，而我們也不妨断然无疑地承认：相对于不同的情境，不同的信念都可能是具有价値而被判断为眞的。因为人总是不同的：他們所处的情境不同，而所受的訓练也不同；他們过去曾有过现在也还有不同的經驗。因此，他們自然会具有不同的看法，而我們一开始就希望他們的意见一致，那是沒用的。而他們的意见不一致也并非一件坏事，因为正是如此，然后才增加了这样的机会：即任何有价値的事都会被人判断为眞而总会有些人来为它辯护的。所以，我們的最好的政策就是：承认并且欢迎一种經常存在的情境，而完全避免譏刺和爭吵。这样，人就会从那絕对无誤性的累贅的主张中解放出来，而那个不容异說的妖魔也就随同把它培养长大的那个妄信而一齐被埋葬掉了。

三

带着各种旣經緩和了的希望和恐怖，我們现在就来討論宗教。某些科学家、哲学家或神学家的狹窄的心胸往往要想方設法地編制一种僵硬的公式，以便把那心灵活动的无限光芒加以封鎖，假如我們眞誠地放弃了这种打算，那我們同时也就避免了一种令人瘫痪的恐惧：

即惟恐宗教的眞理不能够适应任何人类灵魂的各种需要。由于我們发现了宗教眞理可以符合于一切眞理的类型，于是种种宗教眞理都得到加强了。也如同其他的眞理一样，它們也必須满足一种目的，一种需要，而且用实驗的方法来加以証实。于是，我們每个人的宗教問題就变成了——“为了替我們平日的种种信念找到一种可以作为超級信念、作为补充和化身的东西，以便于用来解释我的經驗，并且使我的灵魂得到安靜，我究竟得到什么信仰中去找?”当然，这是須得每一个人来为他自己找到答案的一个問題。但是，这样一来，它已經变为每个人都有权提出和有权回答的問題，而不再成为一个本身无从答复的問題了。

所以，一位精神上的顾問能够而且需要替我們做的事就是要把我們的注意力集中在某些可以帮助我們实现我們自己的得救的要点上。

四

就我自己这方面来說，我愿提出几个相关的問題：(1)我們应該怎样来設想宗教?(2)我們应該怎样来設法替宗教找到一个满意的基础?(3)人本主义跟宗教問題究竟該有什么关系?

(1)宗教显然是一个极难下定义或甚至极难描述的东西。因为它显然是比任何信条和任何神学都更大和更深一层的东西。它扎根于人类的心里而形成我們心理本能的最重要的一种。因此，必得把它作最广闊的設想，即本质上作为为了适应我們心灵上的种种需要与渴望而須得满足的一种要求。这种要求虽然是主观上的，轉过来却也有其客观来源：它是为經驗的本性所喚起的。我們的經驗是如此的：即宗教的渴望是广布而重大的，而且或許几乎作为普遍性的东西而将始終继續存在下去的。迄今为止，我只能举出三类人，他們可以說是缺乏宗教上的渴望，因而天性上是属于非宗教类型的：即(1)极端悲观論者，(2)极端乐观論者，因为这两种学說都不再給人留下任何可以希望的东西，以及(3)极端缺乏想象的人，因为他們除了在

他們的經驗当中发现的东西而外，不能想象任何东西。反之，任何人只要是具有一种理想的，而且是能够設想一个比他的实际經驗更好的景况的，那就基本上都是具有宗教性的。所以，基本的宗教，本质上就是一种系統的抗拒〔思想〕，拒絕把我們的野蛮的兽性的祖先实际上为我們造成而遺留給我們的那个世界作为眞正的实在的一个适当的标本和尺度而加以接受。这种抗拒〔思想〕，之后推动我們产生一个信仰，即对于我們可能得到的一个更高級的和更良好的事物秩序的可能性的信念。

因而我們大多数人都有着种种宗教的渴望，并且在潜能上說，就是一种宗教动物，无时不在寻求那适意的精神食粮来营养我們自己的灵魂。不过我們的渴望是有些花样繁多的，要仅靠同一个宗教来一起滿足它們是很不容易的。所以，大多数人在他們的实践中都承认一种多元的宗教，并且向往多元的理想。即使把宗教作比較狹义的解释，我們之中的某些人还是要比其他的人对于宇宙有着更多的宗教要求。如果我們需要救助、正义，尤其是仁慈，我們便会要求一位爱护他的創造物的人格上帝，一位同情我們并且跟我們密切交往的人格救主，一种未来的生活，此外，也許最后还需要一个天堂，尽管对于天堂，人們的爱好似乎各有不同，而且有些人根本不需要它。别的人，除此之外也許还需要一种属于心灵利益的固定組織或"教会"，附随着一种給人以深刻印象的仪式和一部浪漫的历史，甚至还有那五光十色的法衣。

其他有些人的要求或許沒有这样严格。他們的心灵所渴望的唯一事物就是一种統一的保証。只要你向他們保証：宇宙是渾全的一，而他們是宇宙的一个部分，那他們便情愿把其余一齐都放弃了。那个很容易滿足这种要求的絕对主义哲学（迄今为止我还沒有找到其他）也許会打动你使你想起那是一种多么空洞的和营养不良的宗教。但是我們必須力戒偏执，就它所涉及的这个范围来說，它是一种眞正的宗教，因为它滿足了一种眞正的需要。唯有当它荒謬地企图独占宗教的領域，狹隘地认为宗教只此一种形式，然后，它才会遭到别人

的批判。如果这种要求是以哲学的名义提出来的，那我們就得把这种所謂哲学家送去学习一些心理学概論和一些人間生活的基本事实，以便让他們能够欣賞人类天性的丰富多彩。那末，让我們来把宗教設想为一种向往一个用来矫正和改变现实的理想的灵魂上的热望吧！

五

（2）从上文我所說的話里，你也許已可能推断出：对于替宗教找个滿意的根据，我是究竟怎样設想的。宗教的源泉就位置在人类的灵魂里，它足以帮助我們浮起那脆弱的小舟以便加快地駛下那时間之流，直到我們冲出了那人类眼光的狭窄范围。开初就不需要什么其他的，什么深一层的基础；其实，严格說起来，根本就不需要一个基础。关于一个基础的比喻就是徹头徹尾值得反对的。只有一种靜止的宗教才需要一个基础，以便擱置在它上面。而一种靜止的宗教是一个不随时間而推移的东西，是一个沒有能力取得精神上的发展的东西。那是一个死的宗教，或至少是一个垂死的宗教，而沒有任何情緒上的"复兴"足以使它复活的。

因此，让我們来設想：神学无論如何得需要一个基础，在一个固定的基地上永无变化地靜止在那里，在那历史博物館的玻璃橱子里安全地保存着，时时由它們的館长虔誠地搬取出来，向他們的吃惊的学生們展览。

可是，我們千万不可把宗教跟神学混为一談！神学至多不过是牧师們閑暇的作品，而不是心灵的經驗的果实。就最好的情况說，它也不过是把那心灵的經驗所自发地演化出来的种种信念編为法典而已；就最坏的情况說，它可能变成为一种寄生的吸血鬼，专门吸取那宗教借以活命的精血。真正的宗教是絕不能够澆成鉛版，或者变成化石，如同神学所常有的傾向那样的。宗教是活在人們的心里；而只要它是活着的，它便須得运动，而它的进步是一时也不能停止的。它必須永远接触生活，并且鉆入生活。因此，它必須生长和发展，必須为生活經驗所改变，并且掉过头来也改变生活經驗。

六

(3) 但是，所有这些跟人本主义的关系究竟如何呢？唔，就直接的說，根本沒有关系？严格地說，眞正地說，人本主义并非一种宗教，甚至也非一种宗教哲学，尽管它对于宗教有着一种人的兴趣，而把它看作人性上的一件大事。人本主义也并非一种形而上学。它是更加謙虛得多、更加簡单得多的一些什么。它不过是少数哲学家方面一种迟延的认識，他們放弃了专注于空想，放弃了凭借先天推理来預測未来，轉而留意到人世生活的平凡事实，留意到人类一向是怎样取得认識的。就它本身而論，不过仅仅是一种对于邏輯或对于认識論的改革。它适用于一切认識，因此，如果的确有所謂宗教經驗跟由此而得的一种认識的話，我們便能有把握地預測它一定也是和人本主义对于认識的分析符合一致的。

那就是說，宗教现象也在說明：任何处所也絕不会是純粹理性原則在发生着作用；而理性原則到处都要受到希冀、渴望、兴趣、情緒、目的等等的激动与鼓舞。宗教上的諸多眞理也是把它們的經历当作种种假設，而需要并接受經驗的証实的。并且它們将根据它們的作业方式，根据它們对于人类行动和情感的控制作用而証实它們的眞理性，而不是根据它們能否創造一些口头上牢不可破的公式来抗拒那些安乐椅上的辯証法家的攻击。一句話，人本主义絕沒打算建立一种宗教；而宗教现象却眞地替人本主义理論所祈求的东西提供了不少的証据。

那末，我們的結論是不是說：人本主义不会使宗教有什么不同呢？决不；它是会使它有所不同的，而且这种不同在某儿点上还是十分重要的，我将于下文列举其中的三点：

七

(1) 人本主义将会使对于生活的宗教态度在邏輯地位方面有所不同。它将使得人們对于他們的**信仰意志**变得更自觉些，因而也就

是更富于批判性些。不管哪儿的自然人都是以其好恶作为信仰什么和不信仰什么的标准而开始〔其历史的〕。凡是作为给人深刻印象的东西，或者作为显著的东西、审美上可爱的东西、方便的东西而打动他的心灵的，他都据此而把它們当作自明地眞的东西来接受。他是初步印象的牺牲者。〔反之，〕凡是他所不喜爱的，他都閉着眼睛不去看它，忽略它，忘記它，并且不相信它。在大多数人的心灵里，从那怀抱希望的朦朧的意識作用，到那已然达到目的的自信的断言，——这整个儿的过渡是那么平滑而毫无阻碍，以致于人們都完全不晓得这其間存在着种种偏见足以左右他們对于任何感兴趣的問題的看法。可是每当心理学家研究人类的实际推理时，他也总是有着同一的报告可作。在政治上、宗教上、科学上都是一样，人們总是观察他們已經准备看取的东西，証实他們已經相信的东西，并且忽視任何跟他們的先入之见不相符合的东西。可是，人們所犯的最严重的过失还是以哲学領域为最，直到最近，在各部门科学中还是以哲学为最缺乏自我批評〔的精神〕。形而上学单純地是一个个人的信仰意志的凝結物；在任何场合都是先下結論，然后再去发现理由。每一个形而上学家都是信仰他自己所愿意信仰的东西，并且天眞地希望别人也跟他抱相同的信仰。为什么？就因为他的眞理，对他来說都是自明的，而且他默认这种自称眞理的主张都是自为証明的。现在，所謂"自明之理"也就意味着不需要凭借其他的証据。相信自明之理也就是情愿放弃眞理的外在的检驗，而切望依靠先天的眞理。先天的眞理就是那种被設想为单純地依据它們的自作主张的陈述語句就能够証明它們自己的。

现在，整个儿这一堆习惯都是实用主义方法所要加以詰难并主张应該交付审查的。实用主义方法堅持必須把任何眞理根据它的諸多后果的价值来加以检驗，而不問它的来源怎样，它自称的主张怎样。它不承认一个单純的信仰意志作为任何教条、哲学或宗教的充分的証件。假如一种宗教学說有着坏的后果，它便将暗示：那是受了妖魔的鼓舞而不是受了神的鼓舞；假如一种哲学学說有着坏的后果，

它便将指出：心理上的先天观念是很可能跟来自精神病的妄信十分相容的。这是哲学在它的历史上初次被提醒須得設置一位审計員来审查它〔的帐目〕；同时这也是**信仰意志**在它的长期經历里初次被发现出来。

但是，跟把种种信念付之检驗的义务互相关联的还有个**信仰权利**，而我們也就在它上面获得了科学的补偿。这种**信仰权利**，詹姆士曾把它称为："由我們自己負担风险而**信仰**任何有生命力的假設的**权利**"[①]——就是它授与了信仰宗教的人以利用种种适当的假設去探索他的题材的权利——这些假設都是在被証明以前先就加以采用和据以行动，而在据以行动的过程中得到証明的。这也就是科学曾經长期行使而大有助于它的进步的权利。

其結果就是：由于証明了宗教的方法跟科学的方法基本上是同一的，因而把〔我們〕对于这个世界的宗教的态度跟〔我們〕对于这个世界的科学的态度在邏輯上置于同等的地位。为了恢复宗教的自尊心，还有什么比这个更好的指望呢？

八

(2) 人本主义不能不包含着一种护教論上的革命。它替科学事实跟宗教事实在心理学上找到了一个伟大的共同尺度。它发现了一切眞理所具有的相应于探索目标的相对性乃是种种对立的一个巨大的溶解炉；凭借这个溶解炉，那个逐漸把信仰的崇高城堡加以削弱的科学事实的陈旧概念的頑强的坚硬性就被我們溶化了。同时，它也把各部门科学对于事实的概念之間的团結一致性給打破了，因而替宗教經驗留下余地，以便把它承认为科学事实。因为分析到最后，似乎每一种科学所采用的事实概念都仅仅是跟它們自己的目标能够和諧相处的，而完全忽略了其余。一门科学上的事实并非就是其他部门科学的事实；而日常生活的事实則对任何科学来說都根本不算事

① 见《信仰意志》第29页。

实——而仅仅是适应于它們的不同的目的而須得加以不同操作的原料。例如，試举一种普通經驗，象紅色。就物理科学来說，实在的事实并不是紅，而是具有某种“波长”和“頻率”的以太波动。就生理学来說，这是眼网膜上的一种化学分解作用。就心理学来說，这是一个“单純的感觉”。可是，在这些公式之間，究竟有着什么共同性沒有呢？——不管是在它們的相互之間，还是在它們跟那把紅当作一个客体的固有属性的粗糙經驗之間？

所有这些分歧的概念所具有的唯一的共同基础就是它們跟人类种种目的的关系，以及它們跟人类經驗的相对性。可是，在这个共同基础之上，它們不仅能够彼此迎合各自对粗糙事实的加工制作，而且也能够适合受宗教意識影响的那种加工制作。宗教对于經驗的解释，尽管在目的上、設准上、跟証实程序上有其特异之处，但从这个基本方面来說，它們却是跟各部门科学的种种解释并无不同的。就最后目标来說，一切都是为了减輕这个不可理解的世界的沉重負担，一切都是尽力想把这个世界創造成为可以栖息的，以使它成为可以理解的。一切都是要靠它們的胜利而来証明它們的作用是正当的；如果达不到它們的目的，那就得听任它們自己被淘汰掉。所以，科学为了成为在人方面是可能的，它必須不仅是单单說明那物体的运动，而且也得說明那灵魂的情緒。假如科学的最后一言是悲观論的，而宗教的最后一言是乐观論的，那么，我們便能稳妥地預言：科学的“眞理”一定得向宗教屈服。因为那将会消灭了它的信徒，而它的自杀的“眞理”也将会随着而埋葬。杀你的眞理，假如你相信它的話，也将会杀了它自己。反过来說，完全的彼岸性也会是宗教的致命伤。宗教必須是多少对于人間世有好处的。宗教必須下降来拯救身体，正如其拯救灵魂一样。

九

（3）如果对于我們过去仅仅盲目地或本能地予以处理的东西，变为有意識地并且以洞察它們的意义的眼光加以处理，那么事态总

会有些不同的。

因此，我絕不怀疑：对于我們的宗教上的种种梦想的精神，如果改用人本主义的仁慈的眼光来看待的話，那它是会发生深远的变化的。这种变化将会影响宗教本身，亦即一切形式的宗教。因为，由一个人本主义者的眼光来看，一切宗教的眞正职能的部分都是如此类似的，以致于实践上是可以視为同一的，而它們之間的差异，主要地产生于一种足以使它变为衰弱的理智主义神学上的贅疣。而这种贅疣几乎完全来自希腊哲学，并且毫不涉及宗教經驗。因此，人本主义将鼓励我們信賴自己的宗教本能，并鼓励我們更自由地試行心灵的实驗。对于单純的仪式、教条和形式主义，单純的神学上的辯証，如果它們不能导致实际的后果，并且对于生活是很少价值或者不具任何价值的話，人本主义就要藐視它們。它将把宗教的重心从理論上移到实践上来。它将根据各种宗教的职能上的有效程度而予以加强，并使它們都能摆脫种种非职能的障碍跟那将归废弃的附随物。而这些附随物就是那些已經过时的迷信和那不死的学究气曾經累及了宗教，并且几乎使它窒息的东西。而它将热誠地对于以下的訓戒表示同意："不問它們是否属于上帝的，你都得根据它們的成果而认識它們。"

于是，神学家們今后将再也不会用以下这些〔举动〕来互相竞逐了：为那无知和粗心的人們挖掘精巧的陷阱，并把它們美名为信条，或者是追求雄辯并且专门在这上面剖析毫发，——而是要学习着不用謾罵来爭論，而用良好的工作来竞賽，并且对于宗教問題推荐他們的各种答案，以便說明：它們的眞正意义过去是、现在仍然是要用精神上的經驗来解释的，并且能够在实践上来支持我們的精神活动。各种宗教都将勉力建立它們的眞理，——不是凭教义和教条，而是凭坚定和帮助良好的生活。

而至少在我看来，这种方式不論对神学家們或对其余的人来說，都似乎要好的多而且是更有益的。

十

但我絕不愿自認：不必經过一场长期而剧烈的奋斗，人本主义就会流行于宗教乃至哲学之中。所謂正确的思想决定于正确的行动而不是相反——因为从我們一降生的时候起，直到我們能够思考我們的生活以前，我們早已不由自主地陷入于实际生活中——这句話本身乃是一句金玉良言，可是在那大学院的居民戶里，在学院气氛的自然籠罩之下，却不易为人們所理解。因为学院生活对于理智主义有着一种培养和选拔的作用，而理智主义者正如到处的大多数人一样，自然地偏信他們自己和他們的生活都恰好是再正确不过的。人們对于实用主义的各种理論普遍具有一种誤解，认为它們会松弛了追求眞理的規則，而却偏袒輕信的本能。但是沒有什么比这一点更錯誤的。所說：眞理必須凭它們的行得通（也就是凭它們的实际价值）来証实它們自己，乃是一切考驗之中最严格的考驗，而具有微弱信心的人們的微弱信念总是不大情愿順从于它的。

可是，我却敢大胆地希望：由于我們用实践的态度来对待宗教，到最后我們将发现我們自被推向那本质上諧調一致的方向迈进，远比仅仅凭借对于个人理智的妄想給予全然过份的重視为快速些。

須知理智并不是社会諧調的唯一泉源，甚至也还不是它的主要泉源。由生物学的角度来說，理智的基本职能毋宁是一种变异的工具，——那是为了从各种习惯的行为方式产生有益的各項歧异的。所以，从一开始，它就是个人主义的，而且在其高級阶层上，每每更是趋于过份的个人主义的。当两位哲学家碰在一起的时候，他們的意见是不会十分协調的，除非他們試图互相保持礼貌；而一般情况，总是要互相激烈地爭吵的。每个人的理智总是要武装起来以便对抗别人的理智，而企图将对方的道理攻破。所以如此的理由是每个思想家，在这些較高的領域上都会变为孤僻的专家，他們独往独来，越来越变得不近人情，不易为他們的伙伴所理解。正如詹姆士在他的一封信上所說的："哲学家是一只孤僻的野兽，独个儿住在他自己的洞穴

里。"[①] 所以，理智起着孤立跟隔离的作用；它决不会促进〔意见的〕諧調。在宗教問題上，它更是完全不能产生諧調，甚至比暴力对此的作用还要差些。我这样說并非怀着憤怒而是怀着悲痛的心情，也是从历史事实的角度上来看的。宗教从来也沒有专靠着推理，那是毫无足奇的；如果单純从理智方面来看宗教，总是会培养一种倔强的理性主义，而理性主义不过是更深一层理性的一种夸张跟漫画而已，——那是为了把我們的行动按生活上的种种特殊情况来加以調节，以便帮助我們来保持生命的。

另一方面，只有在行动以及帮助行动上的种种需要的感情和知觉的平面上，才能导致我們过一种共同的生活，并且能够在所有的重要目的上互相合作。从而，尽管在理論上我們可能对于宗教很难达到意见一致，正如同对于其他的生活价值一样，但我們无妨学着把我們之間的意见分歧看作非本质的，亦即看作跟我們意见不同的人为采取正确行动所提出的拙劣理由；在实践上，只要这样也就够了。

作为本文的結論，让我来表示一种希望：尽管我自己也是一个哲学家，并且也滿怀着哲学家的怪脾气，因而也許我还沒有說完我所愿意說和希望說的話，但若是为了把那可以爭辯的問題尽量罗列出来以便把我們的討論的皮球滾向那眞理的深渊的話，我所說的話也可能是很够了。

---

① 见詹姆士《书信集》，卷2，第16页。

[General Information]
SS号=10108149